

تكملة

القلبيفة في الأشواق

مؤلفه
السيد الشيخ محمد بن عبد الله
مؤيد الدين

تمت الطبعة الأولى
الطبعة الأولى في سنة
١٣٠٠ هـ في دار المطبعة

دار النهضة العربية
الطبعة الأولى في سنة
١٣٠٠ هـ في دار المطبعة





مركز تحقيقات كليات العلوم الإسلامية

تأليف
الشيخ
الشيخ في الإسلام



مرکز تحقیقات تکوین و تفسیر علوم اسلامی

تتاليج الفلسفة في الإسلام

تأليف
الأستاذ ت. ج. دي بوير
مباشرة الأستاذ



مركز تحقيق التراث

نقله إلى العربية وعلق عليه
الدكتور محمد عبد الحادي أبو زيد
استاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة الكويت

دار النهضة العربية
للطباعة والنشر
بيروت - مصر ١٩٦٥



| | |
|---|--------|
| ك-إخانة | |
| مركز تحقيق الدراسات والبحوث في علوم الإسلام | |
| شمار لپت: | ۰۲۶۴۰۹ |
| تاریخ ثبت: | |



دار النهضة العربية
للطباعة والنشر
شعبه الطباعة - بيروت ١٩٩٩



الإدارة: بيروت، شارع مدحت باشا، بناية
كرديية، تلفون: ٣٠٣٨١٦
٣٠٩٨٣٠

برقياً: دانضة، ص. ب. ٧١٩-١١
تلكم: NANDA 40290 LE

المكتب: شارع البستاني، بناية اسكنواشي
رقم ٣، غربي الجامعة العربية،
تلفون: ٣١٦٢٠٢

المتودع: بئر حسن، تلفون: ٨٣٣١٨٠

مقدمة المترجم للطبعة الثالثة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله حمد الشاكرين، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وعلى سائر الأنبياء والمرسلين، وبعد:

فهذه هي الطبعة الثالثة لكتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام، وقد زيدت فيها بعض المراجع، وأضيف إلى بعض المواضع ما يجعلها أكمل وأكثر تحفيظاً للقائده. والله هو المسؤول أن يهدي إلى الحق ويبرشد إلى الصواب، وهو ولي التوفيق؟

صفر ١٣٧٤ هـ / أكتوبر ١٩٥٤ م

القاهرة

محمد عبد الهادي أبو ريدة
كلية الآداب بجامعة القاهرة



مرکز تحقیقات تکلیف‌پذیر علوم اسلامی

مقدمة المترجم للطبعة الثانية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى سائر الأنبياء والمرسلين؛
وبعد:

فهذه هي الطبعة الثانية لكتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام، وهي تمتاز على الطبعة الأولى بتنقيح في الترجمة وتصحيح لها في بعض المواضع، وزيادات يسيرة في التعليقات، وإيضاح مفصل لبعض المشكلات، وإكمال للمعرفة بمناهج بعض الفلاسفة والمفكرين.

وقد وعدت القارئ بمزيد بيان لبعض المسائل، يقرؤ في التصدير؛ ولكن طول الكلام في هذه المسائل جعلها أولى بأن تكون أبحاثاً مستقلة، لا تتسع لها المقدمات؛ فلا بد للقارئ أن ينتظرها في كتاب وافٍ عن الفلسفة الإسلامية.

وفي أثناء مراجعتي للترجمة وتنقيحها كان يلوح لي دائماً شخص ذلك الإنسان الكريم الذي قرأتها عليه والذي مكنتني من الإلتفاع بمكتبته في التعليقات شهوراً طويلاً، وهو أستاذي الكريم الشيخ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق؛ فله الشكر والتحية الدائمة، وهو في علم الخلود.

ولا بد لي، بمناسبة هذه الطبعة الثانية، من أن أعبر عن شكري العظيم لأستاذي الدكتور فريتز ماير، الأستاذ بجامعة بازل، لمعونه لي برأيه في بعض النقط التي كانت لا تزال ملتبسة سواء بسبب اللفظ أو بسبب المعنى.

والتي لأرجو أن يجد المعنيون بدراسة الفلسفة الإسلامية في هذه الطبعة خيراً مما
وجدوا في الطبعة السابقة، والله ولي التوفيق؟

٢٣ ذر الحجة ١٣٦٧

القاهرة

٢٦ أكتوبر ١٩٤٨

محمد عبد الهادي أبو ريدة
كلية الآداب بجامعة القاهرة



مركز تحقيق تراثنا

مقدمة المترجم للطبعة الأولى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله حمد الشاكرين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه؛
ومن والاه إلى يوم الدين؛ وبعد:

فإن تاريخ الفلسفة من أهم الدراسات التي نهضت نحو الكمال في أوروبا أثناء
القرن التاسع عشر، ولكنها لا تزال في مصر حديثة العهد، يرجع تاريخها إلى إنشاء
الجامعة المصرية.

ومن أهم ما تمتاز به النهضة العلمية الحديثة في مصر، عناية كبيرة وجهتها
الجامعة المصرية لدراسة الثقافة الإسلامية القديمة في الأدب والفلسفة والتاريخ على
طريقة البحث العلمي الحديث.

على أن المستشرقين قد عتوا منذ قرنين بدراسة الثقافة الإسلامية كلها بما فيها
الفلسفة؛ ولكن أبحاثهم في الفلسفة كانت في الغالب موضوعات متفرقة، وكانت
تعالج مسائل خاصة محدودة، وقل أن يوجد في أبحاث المستشرقين كتب تشمل
تاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتها، فلا نعرف من ذلك إلا كتباً قليلة، أحدها
بالفرنسية يرجع إلى منتصف القرن الماضي، وهو كتاب الأستاذ «مونك» الذي أشار
إليه الأستاذ دي بور في أول مقدمته؛ والثاني هو هذا الكتاب الذي أقدمه بين يدي
القارئ، والذي يرجع تاريخه إلى أول هذا القرن، وقد ظهر باللغة الألمانية وترجم
إلى اللغة الإنجليزية؛ والثالث كتاب: مفكرو الإسلام لبارون كراذفو^(١)، وقد ظهر
بالفرنسية بعد عام ١٩٢٠ م.

(١) Carra de Vaux: Les Penseurs de l'Islam.

أما في لغة العرب، فلا نعرف كتاباً ظهر في تاريخ الفلسفة الإسلامية يستحق هذا الاسم، وما كتب حتى الآن إما أبحاث خاصة محدودة، أو أبحاث مجملة مملوءة بالأخطاء. ولذلك أشار على بعض أستاذتي في كلية الآداب أن أترجم هذا الكتاب ليكون مجملاً في تاريخ الفلسفة الإسلامية، يعطى قارئة فكرة شاملة عنها منذ نشأتها، وبين تطورها ومشهورى رجالها، ويهديه إلى مسائلها، فهيهه لدراستها الدراسة الوافية.

فعدتُ النية على القيام بهذا العمل منذ أربع سنين، وكان دون ذلك حقبات كثيرة، إذ لابد لمن يريد ترجمة كتاب بلغة أجنبية في موضوع إسلامي، أن يكون ملماً بالموضوع وعارفاً بالإصطلاحات العربية؛ هذا إلى أن المؤلف رغب في الإيجاز، فلم يذكر المراجع التي رجع إليها، ولا المصادر العربية، حتى لقد كان يترجم النص العربي ولا يدل على مكانه، وقد لا يدل على صاحبه؛ ولم يشر إلا مرات قليلة إلى مصادر أجنبية نقل عنها؛ فكان هذا كله مما ضاعف مشقة الترجمة؛ ولذلك اضطررت إلى مراجعة كتب في التاريخ والتراجم وإلى قراءة كل ما وصلت إليه من مؤلفات المفكرين الذين عرض لهم المؤلف، فاهتديت في الأغلب إلى الأصول العربية التي ربما يكون المؤلف قد رجع إليها، وبحثت فقط قليلة جداً ترجمتها مهتدياً بما أعرفه لأصحابها، أو مستعيناً بالإصطلاح العام الذي جرى عليه الإسلاميون. وأشرت في التعليقات التي أضفتها للكتاب إلى المراجع، وذكرت بعض النصوص، ووسعت ما بدا لي أنه موجز، وأضفت معلومات هيأتها لنا البحوث والنشرات الجديدة، وذكرت التواريخ العربية مستنداً إلى المصادر العربية نفسها.

على أنني لا أزعم أنني قرأت كل ما عسى أن يكون المؤلف قد رجع إليه، كما أنني لم أستطع أن أقرأ كل ما كتب بعد ظهور هذا الكتاب من بحوث، ولكنني حاولت الاستكمال والاستيفاء بقدر ما اتسع لذلك جهدي، لأجعل الكتاب أوفى وأعم نفعاً، وليكون ذلك توطئة لتاريخ أوسع للفكر الإسلامي.

وقد تابعت المؤلف في فكرته وطريقة تصوّره، لتكون الترجمة أصديق؛ ولم أعدل عن الترجمة الدقيقة إلا في مواطن قليلة جداً، وعندما دعا إلى ذلك بيان الأشياء كما هي في مصادرها الأولى؛ ولقي في الكتاب آراء قليلة قد لا نوافق عليها؛ ولكنني لم

أعرض لها بنفي ولا إثبات، بل تركتها للباحثين، لأن الذي يحمل مسؤولية الكتاب هو المؤلف لا المترجم.

ولما أتممت ترجمة الكتاب عرضتها على حضرة أستاذي (صاحب المعالي) الشيخ مصطفى عبد الرازق (بك) أستاذ الفلسفة الإسلامية في كلية الآداب إذ ذاك، وصاحب الفضل الكبير على هذه الدراسة في مصر، ففضل ومكنني من قراءته كله عليه، وأرشدني إرشادات قيمة في المراجع والاصطلاحات، مع طول الصبر والتضحية بالوقت الثمين فله على ذلك اعظم الشكر والتقدير، ثم قدمت الكتاب إلى لجنة التأليف والترجمة والنشر، ففضل الأستاذ أحمد أمين (بك) رئيس اللجنة بقراءته كله توطئة لطيفة، وأهدى عليه ملاحظات كثيرة نافعة تستوجب الشكر، وأخيراً أشرفت على طبع الكتاب في مطبعة اللجنة العلمية، فليكن عند حضرة مديرها الفني عبد اللطيف أفندي محمد الدمياطي، وعند معاونيه، من سعة الصدر وحسن المعاونة الشيء الكثير.

على أن المؤلف لم يذكر العناوين المختصرة في فصول الكتاب، مكتفياً بذكر أرقام بينها في الفهرس، فاستحسنت أن أذكر هذه العناوين في مواضعها أيضاً، وإذا وجد القارئ إشارات مختصرة في سياق الكلام فليعلم أن حرف الباء إشارة إلى الباب، والفاء إشارة إلى الفصل، والقاف تشير إلى القسم.

أما المراجع فإني، إلى جانب ما ذكرته في التعليقات، أشير على القارئ بالرجوع إلى دائرة المعارف الإسلامية في كل ما عرض له، وإلى الملحق الذي أصدره حديثاً الأستاذ بروكلمان لكتابه المسمى: *Geschichte der Arabischen Litteratur*.

ولا يفوتني أن أقدم شكري أيضاً لحضرات الأساتذة الدكتور شاخت والأستاذ كراوس والدكتور ران بكلية الآداب، لما كان فلم من فضل المعاونة في إيضاح بعض النقاط الغامضة في الأصل الألماني.

وإني لأرجو أن أكون قد وفقت في ترجمة هذا الكتاب، وفي زيادة نفعه للقارئ، وسد حاجة من يريد معرفة تاريخ الفلسفة الإسلامية، كما أرجو الله أن يفسح في الأجل ويزيد في الجهد، لاستكمال الدراسة في هذه الناحية على صورة وافية جديدة بما يجب لتاريخ الفلسفة الإسلامية من عناية ودراسة.

وأختم كلمتي بالشكر العظيم للجنة التأليف والترجمة والنشر، صاحبة الفضل
الأكبر في إظهار هذا الكتاب، وفي إحياء الثقافة الصحيحة ونشرها في الشرق
العربي.

القاهرة في ٢٤ شعبان سنة ١٣٥٧
١٨ أكتوبر سنة ١٩٣٨

محمد عبد الهادي أبو ريدة
بكلية الآداب بجامعة القاهرة



كلمة تقديم للمؤلف

هذه أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتها، بعد أن وضع الأستاذ مونك^(١) في ذلك مختصره الجيد؛ فيمكن أن يُعدّ كتابي هذا بدءاً جديداً، لا إتماماً لما سبقه من مؤلفات. ولست أزعم أنني قد أحطتُ علماً بكل ما كُتب في هذا الميدان من قبل؛ ولم يكن كل ما عرفت من الأبحاث في متناول يدي؛ ولم أستطع الانتفاع بالمخطوطات إلا نادراً.

ونظراً لأنّي توخيت الإيجاز في بيان مسائل هذا الكتاب، فقد اقتضى ذلك إغفال ذكر المراجع التي اعتمدت عليها، إلا إذا أوردت شيئاً يخصه أو رويته على علته من غير تمحيص. وإني آسف لأنه ليس لي في الإمكان الآن أن أكون علماً على من الفضل لعلماء أمثال ديتريشي، ودي غري، وجولد تزيهر، وهوتسماء، وأوجست مولر، ومونك، ونولدكه، ورنان، وشولز، وهورن، وشينشيلز، وفان فلوطن، وكثيرين غيرهم، في تفهّم المصادر التي رجعت إليها.

وبعد أن أتممت هذا الكتاب، ظهر بحث طريف عن ابن سينا^(٢)، أحاط بالكثير من تاريخ الفلسفة الإسلامية في أول عهدنا، ولكن هذا البحث لا يدعوني إلى إحداث تغيير في جملة ما ذهبت إليه.

أما في كل ما يتعلق بمعرفة المصادر فإنّي أشير على القارئ بالرجوع إلى ما كُتب في مراجع العلوم والفكر في الشرق:

Die Orientalische Bibliographie,

Brockelmann's Geschichte der arabischen Literatur,

S. Munk: Melanges de philosophie juive et arabe, paris, 1859. (١)

Carte de vau: Avicenne, Paris, 1900. (٢)

والى للمراجع المذكورة في كتاب أو برفيج (Ueberweg) في تاريخ الفلسفة^(١).

.....

على أني قصرتُ بحثي على فلاسفة الإسلام ما استطعت؛ فلم يُذكر ابن جبرول وابن ميمون إلا عرضاً؛ وأغلقتُ ذكرَ مَنْ عداهم من مفكري اليهود إغفالاً تاماً، وإن كانوا من الناحية الفلسفية، يتمون إلى دائرة الثقافة الإسلامية. على أن هذا لا يضيع على القارئ نفعاً كبيراً فقد وُضعت حتى الآن المؤلفات الكثيرة عن فلاسفة بني إسرائيل، أما فلاسفة الإسلام فقد أهملوا إهمالاً شديداً.

جرونتجي (الأراضي الوطنة)

ت. ج. دي بور



(١) يجد القارئ هذه المراجع في كتاب أوبرفيج ج ٢ ص ٧١٥ - ٧٢٣ من طبعة برلين ١٩٢٨ م. أما أهم المراجع العامة فيذكرها بروكلمان، خصوصاً في ملحق كتابه ص ٣٧١ - ٣٧٢، قبل كلامه عن الفلسفة، كما يذكر عند الكلام عن كل فيلسوف أهم المراجع المتعلقة به.

الباب الأول

مدخل

الفصل الأول

شرح الحوادث

١ - بلاد العرب القديمة:

كانت الصحراء العربية منذ القدم، كما هي اليوم، مكان حلّ وترحال، تنتقل في أرجائه قبائل بدوية بعضها مستقل عن بعض، وكان هؤلاء البدو ينظرون بعقول سليمة طليقة من القيود، متأملين ببيئتهم وحياتهم التي كانت تجري على نمط واحد، حيث كان الغزو والنهب أكبر ما يستهويهم، وحيث كانت الذخيرة العقلية عندهم ما تنوارته القبيلة جيلاً عن جيل^(١)



(١) هذا كلام إجمالي لم تكن حلة بمعارفنا بجزيرة العرب وحضارتها تسمح بأكثر منه، عندما ألف دي برر كتابه في أول هذا القرن، ومن ثم لم يترك لنا كثير من المؤلفين العرب وعلاقاتها بغيرها من الأمم المجاورة، فليرجع إلى كتاب توليري: O' Leary (De Lacy) Arabia before Muhammad London and New York, 1927. أما الوثنية العربية وعصائرها وعصائير الروح الجاملية فوجد في كتاب غلهاوزن J. Wellhausen: Reste arabischen Heidentumes, Berlin 1887. وفي كتابه عن أحوال جزيرة العرب قبل الإسلام، خصوصاً عن مغزى بعض القصص العربية وعن علاقة الجزيرة بغيرها بناء على الكائنات الأجنبية في لغة العرب، وذلك في كتاب جولدي: Guidi (Ignaz) Arae anteislamique, Paris, 1921. أما الأحوال الاقتصادية فعنها كلام جيد - لابد في الإنشاع به من الخطر - في كتاب لامنس المذكور بعد قليل. وغير ما كتب عن حضارة جنوب جزيرة العرب قديماً هو كتاب ديتلف نيلسن Die Nielsen (Ditle) Handbuch der altarabischen Kultur, Kopenhagen, 1927. وهو للجلد الأول من مجموعة altarabischen Altertumskunde (المجمل في معرفة العربية أحوال العرب القدامى) التي يشرف على نشرها جماعة من أكبر علماء الألمان. أما الروح العربية وصفاتها فمهما كان ما قيل عنها حتى الآن فاتها لا تزال تحتاج إلى دراسة. وليراجع القارئ فيما يتعلق بذلك الفصلين الأولين من كتاب جولدنزيهر (Ignaz Goldziher) المسمى Muhammednische Studien (دراسات إسلامية)، والأول في المقارنة بين الروح الجاهلية وبين الإسلام (مروءة ودين)، والثاني في الحياة القبلية العربية وعلاقتها بالإسلام. وقد شرعنا في ترجمة هذا الكتاب إلى العربية.

لم تكن عندهم الثمرات التي يتوصل إليها بالاجتهاد والتضامن الاجتماعي ولا الآثار الفنية الجميلة التي يوتئها الفراغ والترف؛ ولم يصلوا في التمدن إلى مرتبة أعلى من ذلك إلا بأطراف تلك الصحراء، في دول تكونت بعض الشيء، كثيراً ما كانت تتعرض لغارات يشنها أولئك البدو^(١).

وهكذا كانت الحال في الجنوب، حيث أمتد الأجل بدولة ملوك سبأ القديمة إلى العصر المسيحي، تحت سيادة الأحباش أو الفرس^(٢).

وفي الغرب كانت تقع مكة والمدينة (يثرب)، على طريق تجاري قديم، وكانت مكة بوجه خاص، نظراً لسوقها ولوقوعها في كنف البيت الحرام مركزاً لحركة تجارية قوية^(٣).

أما في الشمال فقد نشأت مملكتان من العرب كان لهما بعض السيادة: هما مملكة اللخمين في الحيرة، على تخوم الفرس، ومملكة الغساسنة في الشام، على تخوم الروم^(٤). على أن وحدة الأمة العربية كانت تتجلى في لغتها وشعرها، قبل ظهور محمد (عليه الصلاة والسلام)؛ وكان الشعراء يحلمون بأهل العلم عند أقوامهم^(٥)، وكانت



(١) أثبت البحث الحديث وخصوصاً كشف الآثار والغوص في لا تحصى في جنوب جزيرة العرب وشمالها وجود حضارة موطنية يتكشّف في الجنوب ثم انتشرت شمالاً، ثم غمرتها الحضارات الآتية من الشمال راجع كتاب نيلسن المتقدم ذكره في الملحق السابق فكلام المؤلف لا ينطبق إلا على وسط الجزيرة.

(٢) نجد وصف حضارة جنوب الجزيرة العربية من نواحيها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفنية والدينية وغيرها من كتاب نيلسن المتقدم لقد ذكر.

(٣) راجع فيما يتعلق بمكة قبل الإسلام كتاب لامنس: *Lammens (H.): La Mecque a la veille de l'Hejira, beyrouth, 1924.* ويجب على القارئ ألا يقبل بعض استنتاجات المؤلف إلا بعد النقد والتحقيق، لأنه يبالغ في تصوير الأشياء حتى يميل للإسكان أن مكة مدينة حديثة.

(٤) انظر في ذلك فجر الإسلام للأستاذ أحمد أمين ص ١٩ وما بعدها.

(٥) للأستاذ أحمد أمين رأى يخالف هذا الرأي، فهو يرى أن أرقى طبقات العرب عقلاهم حكام العرب (فجر الإسلام ص ٦٨ - ٧٠)، وهؤلاء الحكام ومن إليهم من العرب المستأجرين الذين كان لهم رحلات علمية دراسية إلى فارس، كالأطباء، جديرون بيزيد من عناية الباحث، ومن أهمهم الحارث بن كلثة القضي وفنه النضر بن الحارث - راجع تاريخ الحكماء للقنطري ط. لبيترج ١٩٠٣ وما بعدها، وطبقات الأطباء لابن أبي أصحمة ج ١ ص ١٠٩، ١١٣، وكان النضر، ابن نخلة القضي عليه السلام قد جمع العلوم بالارتحال ومخالطة العلماء وكان يريد بطله مراعاة النبي ومبلغه.

قصائدهم الساحرة تنزل، في أول الأمر، منزلة وحى الكهان، ولا سيما عند قبائلهم؛ بل إن تأثير هؤلاء الشعراء كثيراً ما كان يتعدى قبائلهم^(١) ..

٢ - الخلفاء الراشدون، المدينة، الشيعة:

أفلح محمد (عليه الصلاة والسلام) هو وخلفاؤه الراشدون: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي (١١ - ٤٠ هـ = ٦٣٢ - ٦٦١ م) في أن يعيشوا في نفوس أبناء الصحراء الأحرار، وفي نفوس من هم أكثر منهم تحضراً من أهل البلاد الواقعة في الأطراف، وروح الاتحاد في العمل، وإلى هذا البحث يرجع الفضل في المكانة التي يتبوؤها الإسلام كدين عالمي. ولقد صدق الله المسلمين وعده بالنصر؛ كأنما كان تأييده لهم إجابة لندائهم عند لقاء الأعداء: «الله أكبر» (لما خرجوا من جزيرتهم فاتحين) أصبحت الدنيا كأنما قد صغرت رفعتها أمامهم، فطوّروها في فتوحهم طويلاً^(٢)، ولم يمض زمن طويل حتى فتحت بلاد الفرنج كلها، وانتزع العرب من الإمبراطورية الرومانية الشرقية أحسن ولايتين فيها: سجستان والبلخ، وفتحوا الشام ومصر.

كانت المدينة مقرّ خلفاء الرسول الأكرم لم غلب على، حتّى رسول الله، على ما كان له من الشجاعة، وكفّلتهم قلوبهم ووليتهم معاوية، وإلى الشام المنك، ومن ذلك الحين نشأ حزب أنصار علي، وهم الشيعة^(٣)، وظلّ هذا الحزب يدافع

(١) أما فيما يتعلق بالاتجاهات العقلية والدينية فلا بد من الاستفادة من دلالات القرآن وبعض الأشعار الصحيحة. وليرجع القارئ إلى طبقات الأئم لمساعد الأندلسي ص ٤٦ - ٥٣ من طبعة مصرية قديمة نسبياً غير مذكورة تاريخها (باب العلوم عند العرب)، وإلى كتاب الملل والنحل للشهرستاني، ص ٤٣٢ وما بعدها من الطبعة الأوروبية، وكتاب المبدء والتاريخ للمطهر بن طاهر المقدسي - الفصل الثاني عشر (عند كلام على الشرائع لأهل الجاهلية) وفي كتب التاريخ والأدب كثير من الملامح التي يجب جمعها وتنظيمها. أما الذي لا شك فيه فهو أن الشاعر في نظر الجاهليين كان هو البطل والفكر، وشعر العرب مرآة لآرائهم وأفكارهم في الحياة ولقائهم الخلقية ولحكمهم بالإجمال، ولا يصح أن نسي أن كلمة الشعر مرادفة لكلمة العلم، فالشاعر هو الذي يعلم ما لا يعلم غيره.

(٢) هنا هو المعنى الذي يجب أن يستخلص من كلام المؤلف الذي قد لا يخلو من تهكم خفي.

(٣) وإنّ فتناً الشيعة السياسي عربي إسلامي؛ ثم تأثير الشيعة في غاياته ومبادئه بموايل قومية وفلسفية؛ راجع كتاب الحضارة الإسلامية لأدم مترط القاهرة، ١٩٤٧ ج ١ ص ٧٧، ٩٤ - ٩٧، وما يذكره الشهرستاني في الملل، عند كلامه عن الإسماعيلية ومن إليهم.

عن كيانه، ويتخذ صوراً شتى مع التاريخ، تُخضعه القوة تارة، ويصل إلى السيادة في نواح متفرقة تارة أخرى، حتى تمثل آخر الأمر (١٥٠٢م)، في إمبراطورية الفرس الشيعية، وتفصل عن الإسلام السنّي انفصلاً نهائياً.

أخذ الشيعة أنفسهم، في كفاحهم لقوة الحكومة الدنيوية، بكل سلاح وصلت إليه أيديهم، حتى بالعلم؛ وظهرت بينهم من أول الأمر فرقة الكيسانية^(١) التي تُنسب لعلی وذريره علماً سرّياً، فوق الطبيعة البشرية، لا تنكشف بواطن الوحي الإلهي إلا بمعونته. وقد أوجب الشيعة على من أراد بلوغ هذا العلم ألا يكون اعتقاده بعصمة صاحبه أو طاعته له أقلّ منهما بالنسبة لنص القرآن نفسه (انظر ب ٣ ف ٢ ق ١).

٣ - الأمويون، دمشق، والبصرة، والكوفة:

وبعد أن انتصر معاوية، واتخذ دمشق عاصمةً للدولة الإسلامية، أصبح شأن المدينة قاصراً في جلّ أمره على الناحية الموحية؛ ولم يكن لها بدٌ من أن تكتفي بدراسة الشريعة والحديث، متأثرةً في ذلك بمؤثرات نصرانية ويهودية.

أما في دمشق فنجد بني أمية (٤٠-١٣٢ هـ = ٦٦١-٧٥٠م) بصرفون شؤون الحكومة الدنيوية؛ وقد امتدت رقعة الدولة الإسلامية أيام حكمهم من المحيط الأطلسي إلى ما وراء حدود الهند والتركستان، ومن البحر الجنوبي إلى بلاد القوقاز وإلى أسوار القسطنطينية، ولكن ذلك كان أقصى ما بلغت حدود دولة الإسلام.

تبوأ العرب إذ ذاك مكان السيادة في كل صقع، وصاروا يكوّنون طبقة أرستقراطية حربية؛ وأوروع دليل على مبلغ تأثيرهم أن الأمم المغلوبة، على ما لها من مدنية أعرق ولقى من مدنية العرب، اتخذت لغة هؤلاء العرب الفاتحين لغةً لها، فأصبحت العربية لغة الدين والدولة والشعر والعلم. ولكن بينما كانت المناصب العليا في إدارة الدولة وفي الجيش يُفضل في توليها العرب دون غيرهم، صار التوفر على الفنون

(١) هم أصحاب كيسان مولى علي رضي الله عنه تُر هو تلميذ محمد بن الحنفية الثوري سنة ٨١ هـ ويعم الكيسانية القول بأن الدين طاعة رجل يعتقدون فيه الإحاطة بالعلوم كلها ومعرفة الأسرار من علم التأويل والباطن وغيرهما (الشهرستاني: الملل والنحل طبعة ليجر ١٩٢٣ ص ١٠٩).

والعلوم أول الأمر حظ قوم من غير العرب ومن اللولدين^(١). وكان العرب في الشام يتعلمون من النصارى^(٢).

ولكن المقر الأكبر للثقافة العقلية كان في البصرة والكوفة، حيث التقى عرب وفُرس، ونصارى ومسلمون، ويهود ومجوس. هنا حيث ازدهرت التجارة

(١) وهنا ما يقوله ابن خلدون أيضاً في مقدمته (الفصل السادس والثلاثين، وفي أن حملة العلم أكثرهم المجمل؛ وهو يفصل رأيه، ويؤيده أيضاً بذكر إحصاء لبعض الأسماء. لكن لا يصح أن ننسى أن العرب إلى جانب اشتغالهم بشؤون الدولة قد توفروا على العلوم الدينية، وهذا طبيعي. ولا يصح أن ننسى على كل حال أنهم كانوا في دولتهم أقلية. والمهم أن أول من اشتغل بعلوم الحكمة في الدولة الإسلامية هو خالد بن يزيد الأمير الأموي (ص ٨) وأن أول فيلسوف فيها هو الكندي العربي.

(٢) لعل المؤلف يقصد ما أشار إليه فون كريمر Alfred von Krenner منذ زمان طويل، في بحثه المسمى: *Culturgeschichtliche Dargestellung auf dem Gebiete des Islams* ط. لسترز ١٨٧٢ ص ٧ وما بعدها، وتلصق عليه ماكديونك D.B. Mac Donald في كتابه *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and constitutional theory* ط. نيويورك ص ١٢١ - ١٢٢، وأيضاً بكر C.H. Becker في *Christliche polemik und islamische Dogmenbildung*، والذي ظهر في *Zeitschrift für Assyriologie* عام ١٩١٢ ص ١٧٥. ١٩٥٠، من أن المناظرات بين المسلمين ونصارى الشام اضطرت المسلمين إلى تحديد أفكارهم واتخاذ موقف في حل مشكلات دينية فلسفية. وبين هؤلاء العلماء رأيهم على أن يوحنا المعمدان ألف كتاباً جديلاً لإثبات آراء مسيحية من القرآن وتبين فيه كيفية مجادلة المسلمين في بعض النقاط. ولكن يخلب على الظن أن هذا الكتاب ألف لإعداد النصارى في دافع الكنيسة للدفاع عن عقيدتهم، وذلك بعد أن اتصل يوحنا، في أثناء تعليمه في القصر الأموي، بفكرى الإسلام ورجال الدولة، وعرف نقط الخلاف وكيفية إعداد النصارى لمواجهة. والتاريخ لم يحك لنا غير مناظرات ذات شأن أو على نطاق واسع. ولم تكن الظروف تسمح بذلك فيما هنا دوائر الخاصة. على أنه لابد أن يكون لاختلاط العرب بغيرهم في الشام أثره في تحريك العقول. أما الأثر الأكبر الذي لا يمتنع ضمه فهو أولاً دخول أهل الديانات والمذاهب الفلسفية المختلفة في الإسلام وتفكيرهم فيه من وجهة نظر فلسفية أو دينية أخرى، وثانياً تعرض القرآن لكثير من المشكلات الفكرية، على نحو يدعو بطبيعته إلى التفكير والبحث فيها. أما كتاب يوحنا فكان باليونانية، فهو إذن لمن يقرأها؛ ثم إن يوحنا كان موطناً في الدولة، فالكلام في مهاجمة دينها جهاداً غير معقول. هذا إلى أن طريقة الكتاب: «إذ قال لك العربي كذا قتل كذا، أو أسأله كذا، تدل على الحاجة إلى الدفاع أكثر من دلالتها على مجرد رغبة في نقد عقائد المسلمين. راجع مثلاً كتاب الدعوة إلى الإسلام تأليف توماس أرنولد، لترجمة العربية ١٩٤٧ ص ٧٧.

والصناعة، يجب أن نلتصق بواكير العلم العقلي الدنيوي، تلك البواكير التي نشأت من مؤثرات نصرانية مصطنعة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرقي ومن مؤثرات فارسية^(١).

٤ - العباسيون، وبغداد:

ثم خلقت الدولة العباسية (١٣٢ - ٦٥٦ هـ = ٧٥٠ - ١٢٥٨ م) دولة بني أمية، ولكي يتوصل العباسيون إلى الدولة تساهلوا مع الفرس، وأذعنوا لمطالبهم، وأخذ يلبسون حركاتهم السياسية ثوب الدين وبسغرونها لمصلحتهم. وفي غضون القرن الأول لدولتهم (أي إلى حوالي عام ٢٤٦ هـ = ٨٦٠ م) كانت عظمة الإمبراطورية الإسلامية في ازدياد، أو هي على الأقل حافظت على ما كان لها. وفي عام (١٤٥ هـ^(٢) - ٧٦٢ م) أسس المنصور، ثاني خلفاء البيت العباسي، مدينة بغداد، لتكون عاصمة الإمبراطورية بدل دمشق؛ فسرحان ما فاق دمشق في بهجة الدنيا وجمالها، وطفى نورها الفكري على نور البصرة والكوفة ولم يكن ياربها إلا القسطنطينية؛ وكانت قصور المنصور (١٣٦ - ١٤٥ هـ = ٧٥٤ - ٧٧٥ م)، والرشد (١٧٠ - ١٩٣ هـ = ٧٨٩ - ٨٠٩ م) والأشعث (١٩٨ - ٢٥٨ هـ = ٨١٣ - ٨٢٣ م) وغيرهم في بغداد ملتقى الشعراء والعلماء ولا سيما من الجهات الشرقية للدولة، وكان لكثير من خلفاء بني العباس ولع بالثقافة العقلية، طلبوها لذاتها أو ليزينوا بها ملكهم؛ وهم، وإن لم يكونوا في كثير من الأحيان بحيث يقدر أهل العلم والفن حق قدرهم، فإنهم أغدقوا عليهم من العطايا ما جعلهم يلهجون بالثناء.

ومنذ عصر الرشيد، على الأقل، وجدت في بغداد دار للكتب ومعهد للعلماء؛ بل نجد أنه حتى منذ عهد المنصور نفسه، وفي عهد المأمون ومن بعده بوجه

(١) هذا الكلام يحتاج إلى تفهيد كبير، راجع هامش رقم ٣ من الصفحة السابقة. آثار القرآن مشكلات كان لابد أن تدعو إلى النظر الخلق، ونشأت الفرق والأبحاث الكلامية فتأثرت بمواضع دينية نظرية، وكل المذاهب المروقة عند غير العرب هيأت مادة لذلك فهجب التمييز بين العامل الباحث والفكرة السائدة، وبين المادة التي تضع بها العرب.

(٢) تاريخ بغداد، ج ١ ص ٦٦ طبعة مصر.

خاص^(١)، شُرِع في نقل كتب العلم اليونانية، من طريق السريانية في الغالب، إلى لغة العرب؛ وقد ألفت مختصرات لكتب اليونان وشروح لها.

حتى إذا بلغ هذا النشاط العلمي أعلى ذرى صعوده، كانت عظمة الإمبراطورية الإسلامية في دور الهبوط؟ فالمعصيات والسخائم القبلية، التي لم تهدأ قط في عهد بني أمية، وتراجعت في الظاهر فقط، أيام بني العباس، أمام الوحدة السياسية الوثيقة العرى؛ وبقيت أيضاً منازعات أخرى متزايدة في حديثها كالجدل في مسائل الكلام والجدل الميتافيزيقي الفلسفي، على نحو ما حدث في أثناء تدهور الإمبراطورية الرومانية الشرقية.

على أن خدمة الدولة، في ظل الحكم الاستبدادي في الشرق، ما كتبت لتحتاج إلا لقليل من ذوي العقول الممتازة؛ ففتيت كثير من القوى الفتية وتلاشت في الإهمال في الترف؛ ووقعت أخرى في السفسطة والتلاعب بالألفاظ وفي دعوى العلم؛ هذا إلى أن الخلفاء، لجأوا، في حماية إمبراطوريتهم، إلى الاستعانة بقوة أئمة فتية أبعد عن ترف التحضر وانحلالهم، فاستعملوا أول الأمر بالخراسانيين من أهل إيران أو ممن اصطبغ بمصبتهم، ثم استعملوا بالتürk من بعدهم.

٥ - الدول الصغرى - سقوط الخلافة:

ثم أخذ انحلال الإمبراطورية يجعل شيئاً فشيئاً وكان السلطان الجنود الترك، وثورات العامة في المدن، وثورات الفلاحين في الريف، ودماس الشيعية والإسماعيلية في كل مكان، ثم نزوع الولايات النائية إلى الاستقلال؛ كل ذلك كان من أسباب سقوط الإمبراطورية أو من علاماته.

وأصبح الترك حُجَّاباً في قصور الخلفاء، وصار لهم سلطانٌ إلى جانب سلطان

(١) على أن الترجمة كانت قد بدأت منذ عهد بني أمية؛ فأمر خالد بن يزيد بن معاوية القوفي عام ٨٥ هـ بنقل كتب الطب والنجوم والكيمياء؛ ويقال إن هذا أول نقل في الإسلام (ابن النديم من ٢٤٢، ٢٥٤)؛ يضاف إلى ذلك نقل الديوان من الفارسية أيام الحجاج، ونقل كتاب أهرودن لقص في الطب بأمر عمر بن عبد العزيز.

الخلفاء، ونزلت مكانة الخلفاء، فلم تبقَ لهم إلا مكانة دينية^(١)؛ وأخذت تتكون شيئاً فشيئاً دولٌ صغيرة مستقلة في أطراف الإمبراطورية، حتى آل الأمر إلى «ملوك طوائف» يشيرون مخطط المؤرخ بكثرتهم؛ وظهر أمراء متفاوتون في الاستقلال، وأكبرهم شأنًا في الغرب لذلك العهد بنو الأغلب في شمال إفريقية - إذا صرفنا النظر عن دولة بني أمية في الأندلس (انظر ب ٤ ف ١) - والطولونيون والفاطميون في مصر، وبنو حمدان في الشام والجزيرة؛ وفي الشرق قام الطاهريون والسامانيون، وقد أزالهم الترك عن دولتهم تدريجياً.

وفي قصور هذه الأسر الصغيرة يجب أن نلتصم شعراء العصر الثاني (القرن الثالث والرابع) وعلماءه.

ولقد أصبحت حلب، مقر دولة بني حمدان، أحرى من بغداد بأن تكون، مدة قصيرة، مركز الحركة العقلية؛ وتمتعت القاهرة التي أسسها الفاطميون في عام ٣٥٨ هـ (٩٦٩ م) بمثل هذه المكانة زماناً. أطول من زمان حلب؛ ثم جاء محمود الفزنوي التركي الذي أصبح حاكم خراسان في عام ٣٨٩ هـ^(٢)، فزدهر قصره في المشرق زماناً آخر قصيراً.

وفي عهد هذه الدول الصغيرة، حيث كان أثر الحكم في يد الترك، أُسست أيضاً المدارس الإسلامية؛ وأُسست أول مدرسة ببغداد في عام ٤٥٧ هـ (١٠٦٥ م)^(٣).

ومن ذلك الحين صار للشرق علم، ولكن هذا العلم لم يكن إلا رواية لما في

(١) ومن غريب الاتفاق بين ما يقوله المؤلف وبين رأى بعض المفكرين العرب ما يحكيه البيروني عن البعض من أنهم، بعد انتقال الملك والقبولة إلى آل يوه، قالوا إن «الذي بقي في أيدي العباسية إنما هو أمر ديني اعتقادي لا ملكي ديني، كمثل ما لرأس الجبالوت عند اليهود من أمر الرئاسة الدينية، من غير ملك ولا دولة، فالقائم من ولد العباس الآن إنما هو رئيس الإسلام» - الآثار الباقية ط. لبيترج، ١٩٢٣ ص ١٣٢.

(٢) هو أبو القاسم محمود بن ناصر الدولة أبي منصور سبكتكين الفزنوي.

(٣) يقصد المؤلف المدرسة النظامية التي أسسها نظام الملك وزير السلطان السلجوقي ألب أرسلان، ويرجع القارىء إلى الجزء الثاني من ضحى الإسلام للأستاذ أحمد أمين ليرى طرفاً عن المدارس الأولى في الإسلام.

الكتب المتقدمة من غير تصرّف؛ فقد كان المعلم يلقن تلاميذه ما أخذ من أساتذته، وتكاد لا توجد في الكتب الجديدة عبارة إلا وهي في الكتب القديمة؛ وهذه الطريقة نجا العلم من الضياع.

على أنه يُحكى أن علماء ما وراء النهر، لما سمعوا بإنشاء أول مدرسة، أقاموا مأتماً، احتفاء بالعلم الراحل؛ وهم لم يكونوا في ذلك بمخطئين^(١).

ثم انصبت في القرن السابع الهجري هجمات انتار، نجاح البلاد الشرقية من الإمبراطورية الإسلامية؛ فأتت على كل ما بقي عليه الترك؛ ولم تزدهر من بعد في تلك البلاد ثقافة يمكن أن ينمّث منها فن جديد، أو أن تهتد ما يحرك المهتمّ لإحياء العلوم.



(١) انظر Snouck Hargronje, Mekka, II. S. 228؛ أما سنوك هورجروني فيذكر ذلك عن أحد المؤرخين، ومما يحكى أن علماء ما وراء النهر بنوا وجهة نظرهم وهي أن العلم شيء شريف، تطلبه النفوس لشرفه وتشرّف به، فإذا قد فُحمت له المدارس الرسمية، وحُين لها للدرسون بأجور يتقاضونها، فقد أصيب شرف العلم، ونزلت مكانته؛ ووجود المدارس الرسمية يمهّد للنفوس الدنيا أن تطلب العلم لا لشرفه، بل لأغراض مادية فانية؛ فسينحط العلم بإنحطاطهم، دون أن يشرفوا هم به.

الفصل الثاني

الحكمة الشرقية

١ - النظر العقلي عند الساميين:

لم تكن للعقل السامي قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمرات في الفلسفة وراء الأحاجي والأمثال الحكيمة؛ وكان هذا التفكير السامي يقوم على نظرات في شؤون الطبيعة، متفرقة لا رباط بينها، ويقوم بوجه خاص على النظر في حياة الإنسان وفي مصيره؛ وإذا عرض للعقل السامي ما يعجز عن إدراكه، لم يشق عليه أن يردّه إلى إرادة الله التي لا يعجزها شيء، والتي لا ندرك ملأها ولا أسرارها؛ ونحن نعرف هذا الضرب من الحكمة في العهد القديم؛ وبديل على تكوُّنه بين العرب على هذا النحو ما جاء في التوراة من قصة ملكة صبا وما يُحكى عن شخصية لقمان الحكيم، مما هو وارد في المأثورات العربية.

ووجد إلى جانب هذه الحكمة سحر السحرة ذائعاً في كل مكان، وهو معرفة تُمكن صاحبها من التصرف في الأشياء.

ولكن لم ينظر إلى العالم نظرة أعلى من ذلك كهنة بابل القدماء، وإن كنا لا نعرف العوامل التي أدت إلى ذلك معرفة تامة، كما لا نعرف مدى علومهم. تحولت أنظار هؤلاء الكهنة عن الوجود الأرضي المضطرب إلى نظام الأفلاك؛ ولم يكونوا كالعبرانيين الذين لم يتجاوزوا في العلم طورَ التمجُّب من الكون^(١)، ولم يروا في النجوم التي لا يحصيها العدُّ إلا رمزاً لسلاسلهم المقبلة^(٢)؛ بل كانوا أكثر شبهاً باليونان الذين أدركوا أن العالم شيء واحد وذلك من حركة الأفلاك المطردة المتوافقة، ثم عرفوا بعد ذلك ما على الأرض من كثرة وتنوع. ولم يكن في علم

(١) في كتاب أيوب، الإصحاح السابع والثلاثين والثامن والثلاثين، ما يدل على ذلك.

(٢) في سفر التكوين: الإصحاح الخامس عشر، دليل على ما يقوله المؤلف.

أولئك الكهنة من نقص سوى أنه قد احتلّطت بالصحيح فيه أساطيرُ أرسل فيها عنان الخيال، وأنه كانت تخالطه معارفُ فاسدة، مصدرها التنجيم؛ ولم يكن الأمر على غير هذا عند اليونان أيضاً.

وقد تسربت إلى هذه الحكمة الكلدانية في بابل والشام، منذ أيام الإسكندر الأكبر، أفكار يونانية شرقية الصبغة أولاً ثم أفكار نصرانية مصطفية بالفلسفة اليونانية المتأخرة في الشرق بعد ذلك؛ أو قل إن هذه الأفكار حلّت محلّ تلك الحكمة؛ ولم تبقى الوثنية القديمة محتفظة بمسكاتها حتى عهد الإسلام إلا في مدينة حرّان، وكانت هذه الوثنية متأثرة قليلاً بالنصرانية (انظر ب ١ ف ٣ ق ٤).

٢ - الديانة الفارسية، الدهرية:

غير أن ما جاء إلى المسلمين من الحكمة الهندية والفارسية كان أهمّ من كل ما أثر لهم من العقل السامي. ولا حاجة بنا إلى الدخول في مسألة ما إذا كانت الحكمة الشرقية قد تأثرت بفلسفة اليونان أولاً، أو ألم هذه تأثرت بتلك^(١)، ونستطيع أن نبين من المصادر العربية، في شيء من اليقين، ما أخذته المسلمون مباشرة عن الفرس والهنود؛ فلنقتصر هنا على هذه الناحية.

إن بلاد الفرس هي بلاد مذهب الاثنين (Dualism). وليس من غير المحتمل أن تكون تعاليم الفرس الدينية بما فيها من أثنيّة قد أثرت في المعتقدات الكلامية في الإسلام^(٢)

(١) يقول أرسطو إن «طاليس» أول الفلاسفة ولكن من اليونانيين من يذكر فلسفة الفرس والمصريين والهنود؛ بل يعترف أرسطو أن مصر كانت مهد العلوم الرياضية. وتدلّ للباحث الأثرية على أن منشأ الفلسفة في بلاد الشرق، حيث ازدهرت مذاهب فلسفية قبل أيام اليونان ولكن معارف الشرقيين كانت متصلة بالدين، ومرتبطة بنهايات عملية، وكانت ملاحظات مفككة لا يربطها قانون يستند إلى برهان ولا اختلاف بين الباحثين الآن في أن اليونانيين أخذوا عن أهل الشرق معارف كثيرة ولكنهم استأزروا برابطها بعضها ببعض، وتعليلها تعليلاً أصح.

(٢) إن احتياط المؤلف في هذا الحكم له ما يبرره، لأن الفرس لم يكن لهم مذهب فلسفي من شأنه أن يؤثر بنفسه في العرب؛ بل ربما كان التأثير من طريق ما حملته بعض المذاهب الفارسية في أضعافها من آراء يونانية أو غيرها. أما تأثير القول بالأتين فهو غير ظاهر، اللهم إلا إذا كان من طريق الجدل أو لنا قبلنا اتهام متعصب أهل السنة لخصومهم من المتكلمين - راجع مثلاً كتاب إبراهيم النظام تأليف أبي رينة ص ٩٤.

تأثيراً مباشراً أو عن طريق الماثورية أو الفرق الغنوسطية الأخرى^(١)؛ ولكن مذهب الدهرية (Zrwanism)، من زرفان، زروان = دهر^(٢) الذي صار، كما في الأخبار الماثورة، ديناً ظاهراً يجاهر الناس بالإعتراف به في عهد يزديجرد الثاني من الدولة الساسانية (٤٣٨ - ٤٥٧ م)، هو أعظم من ذلك تأثيراً في المفكرين الذين لا يحصل تفكيرهم بالدين.

في هذا المذهب ألغيت النظرة الأثينية للكون، وذلك بأن جعل الزمان الذي لا نهاية له (زرفان = دهر) هو المبدأ الأسمى، واعتبر هو عين القدر أو الفلك الأعظم أو حركة الأفلاك؛ وقد نال هذا المذهب الجهد إعجاب أهل النظر الفلسفي، فتبوأ مكاناً بارزاً في الأدب الفارسي وفي الآراء الشعبية إلى يومنا هذا، تحت ستار الإسلام أو من غير ستار^(٣)؛ ولكن متكليماً بالإسلام أنكروه إنكارهم للمادية (Materialism) والكفر بالله الخالق (Atheism) وما إليهما؛ ولم يكن أصحاب المذهب المثالي من الفلاسفة (Idealisten) أقل إنكاراً له من المتكلمين.

٣ - الحكمة الهندية:

أما الهند فكانت تعد بلاد الحكمة على الحقيقة؛ وكثيراً ما يقول مؤلفو العرب في كتبهم إنها «معدن الفلسفة»^(٤). وقد ذاعت المعرفة بالحكمة الهندية بين العرب أيام السلم من طريق التجارة التي

- (١) جماعات دينية فلسفية ظهرت في القرنين الأول والثاني للميلاد، ولهم نزعة صوفية تجمع بين مختلف المذاهب وتحاول التوفيق بين جميع الأدیان وتمزج الدين بالفلسفة.
- (٢) الفرب ٢ ف ١ ق ٦.
- (٣) وقد جرى شعراء العرب منذ القدم إلى فهم على الاستعانة بفكرة الزمان كمفهوم شعري مساعد لهم في التعبير عن مجرى الحوادث والتصرف في الناس؛ وكثيراً ما نجد في أشعارهم ذكر الدهر، الأيام، الليالي، وذكر فعلها في الناس.
- (٤) راجع مثلاً طبقات الأمم للقاضي حسان الأندلسي ص ١١ وما بعدها، حيث يشيد المؤلف بحكمة الهند، ويون فركهم وبعض عقائلهم وما وصل إليه من علومهم. ولكن يجب أن نجد في الحكم على الهند بما يقوله البيروني في كتابه عن مقالاتهم من أن علومهم مخلط من أشياء مختلفة دون تمحيص، خصوصاً في أوائل كتابه (تحقيق ما للهند من مقولة). إلى ص ١٣. وليرجع القارئ إلى ما يقوله ابن التيم عن الهند، وإلى نيله قصيرة عنهم سابقاً وقر في نشرته لكتاب فرق الشيعة لأبي محمد الحسن بن موسى التوبختي، في المقدمة، ط. مطبوع ١٩٣٦.

كان الفرس، في الأغلب، وسطاء فيها بين الهند والعرب؛ ثم انتشرت أيضاً بسبب فتح الهند على يد المسلمين.

وترجم الكثير من هذه الحكمة في عهد المنصور (١٣٦ هـ - ١٥٨ هـ = ٧٥٤ - ٧٧٥ م) والرشد (١٧٠ - ١٩٣ هـ = ٧٨٩ - ٨٠٩) وترجم بعض ذلك عن الترجمة الفارسية (اللغة الفهلوية) وبعضه الآخر عن اللغة السنسكريتية مباشرة؛ وكم من أقوال في الحكمة الأخلاقية أو السياسية أخذت من قصص الهنود وأساطيرهم مثل قصص بانتشاتانترا^(١) وغيرها التي نقلها عن الفهلوية ابن المقفع في عهد المنصور. غير أنه كان للرياضيات والتنجيم الحاصل بالطلب العملي وبالسحر أكبر الأثر في بواكير الحكمة العقلية في الإسلام؛ وعُرف كتاب السند هند لبرهمنكوت، وهو الكتاب الذي ترجمه إلى العربية الفزاري، بمعاونة علماء من الهنود، في عهد المنصور، قبل أن يعرف كتاب المجسطي لبطليموس.

وهكذا فتحت للعرب آفاق واسعة للعالم الهند في الماضي والمستقبل؛ وقد ذهل مؤرخو العرب، في مذاجتهم الرزنية، ذهولاً بلغ حد الاضطراب من كبر الأعداد التي كان يستعملها الهنود في حسابهم؛ كما أن تجاراً من العرب في الهند والصين من جهة أخرى كانوا يقدرون عمر العالم بنصفه الألف من السنين، فكانوا موضع سخرة.

ولم يجهل المسلمون أيضاً آراء الهنود في المنطق وفيما بعد الطبيعة؛ غير أن تأثير هذه الآراء في التطور العلمي كان دون تأثير الرياضيات والتنجيم. ولا شك في أن تأملات الهنود المرتبطة بكتبهم المقدسة والمتقيدة بالدين تقيداً تاماً، كان لها أثر متصل في الصوفية الفارسية والإسلامية^(٢).

أما الفلسفة فلا ريب في أنها من ثمار العقل اليوناني؛ وما يكون لنا أن نساير

(١) هي السحرة كليلة ودمنة، ومعنى بانتشاتانترا الكتاب الخمس.

(٢) يجب من حيث الثبوت أن نميز بين التصوف الإسلامي الحقيقي من حيث نشأته ووسائله وغايته وصيغته القليلة وبين آراء بعض التصوفة أو أفعالهم التي دخلت على يد غير العرب، فغاية الناسك الهندية ليست هي غاية الصوفي المسلم، وفكرة الذات الإلهية مختلفة عند أحدهما عنها عند الآخر، والوسائل أيضاً مختلفة، وتجهة التصوف في الحالين ليست واحدة المشترك بين الهنود والصوفية هو الاتفاق على نهر الهدى بوسائل لا تتفق إلا في الظاهر.

روح العصر، فنجعل لآراء نُسّاك الهند المتصلة بلبن البقر مكثاً من كتابنا أكبر مما ينبغي لها.

وقد يكون فيما كان يذهب إليه هؤلاء المتسكون العميقو النظر البعيدو الغور الذين يعلمون أنفسهم تطهيراً لها من الآثام، من أن كل ما يدركه الحس فهو مظاهر خادعة، شيء من خلاصة الشر وسحره؛ وقد يفتق هذا أيضاً مع ما وصل إلى الشرق في مذهب الفيشاغوريين الجديد وفي المذهب الأفلاطوني الجديد من آراء في أن كل ما على الأرض فهو زائل؛ غير أن الهند لم يأتوا بشيء ذي خطر في تفسير ظواهر الكون، ولا في بحث الروح العلمية، كما أن شيئاً من ذلك لم يؤثر عن فيشاغورس أو أفلاطون.

ولكي يتجه الفكر إلى معرفة حقائق الأشياء الخارجية لم يكن يحتاج إلى خيال الهند، بل كان لابد له من عقل اليونان ونجد في الرياضيات العربية أكبر برهان على هذا؛ ورأى أحسن العلماء الذين تحدث بهم في هذا الشأن، أن الحساب هو وحده العنصر الهندي في هذه الرياضيات، أما الجبر والهندسة فهما يونانيا النزعة في جلّ أمرهما، إن لم تكن هذه العنصر اليوناني هي الوحيدة فيهما.

ونكاد لا نجد هندياً واحداً قد توجهت إلى إثبات الرياضيات البحتة؛ بل بقي العدد عندهم على الدوام شيئاً مادياً حسياً، مهما بلغ في الكبر؛ وكانت المعرفة في فلسفة الهند وسيلة في الجملة. وكان نساكهم يرون أن الوجود شر، فجعلوا الخلاص منه غاية لهم؛ والفلسفة هي السبيل إلى الحياة السعيدة ومن أجل هذا كانت حكمة الهند على نسق واحد لا يتجدد، تلك الحكمة الموجهة إلى الاندماج في الشيء الواحد الشامل للأشياء كلها؛ وذلك خلافاً لعلم اليونان، فقه كان، في تشعبه، يحاول أن يدرك أفاعيل العقل، في كل نواحيها.

تهيأت لمفكري الإسلام من حكمة الشرق ومن تنجيته ومن معارفه الكونية مادة متنوعة؛ ولكن الصورة التي صيغت فيها هذه الملة والمبدأ الأساسي في بنائها مصدرهما اليونان. وإذا وجدنا العرب يميلون بين الأشياء المتعددة برباط منطقي أو قائم على الاعتبار لخصائص الأشياء، لا حين يحصونها إحصاء أو يجمعونها بينها على غير نظام، فالراجع أنهم في كل ذلك متأثرون باليونان.

الفصل الثالث

العلم اليوناني^(١)

١ - السريان:

كامل أن الفرس كانوا في الغالب هم واسطة الاتصال التجاري بين الهند والصين وبين بوزنطة، فكذا كان السريان واسطة في نقل الثقافة إلى أقصى الغرب، حتى بلغوا بها فرنسا؛ فهم الذين كانوا يجلبون الخمر والحرير وغيرها إلى الغرب، ولكنهم كانوا فوق هذا هم الذين أخذوا الثقافة اليونانية من الإسكندرية وأنطاكية، ونسروها في الشرق، وحملوها إلى ~~مصر~~ Edessa ونصيبين وحران وجنديسابور. وكانت سورية هي البلاد المفضلة على الحقيقة، وفيها التقت أكبر دولتين لذلك العهد، وهما دولة الفرس ودولة الروم، اثنتان عدويتين أو صديقتين، ودام اتصالهما قرونًا، وقام النصارى السريان في تلك الأحوال بدور يشبه الدور الذي قام به اليهود^(٢) فيما بعد.


- (١) ليرجع القارىء في معرفة تاريخ وطريقة انتقال العلم اليوناني إلى العرب من جهة، ومعرفة خصائص الفكر الشرقي وأثر العلم اليوناني في تفكير الشرقيين من جهة أخرى إلى مقالة ماكس ميرهوف بعنوان: من الإسكندرية إلى بغداد (Dr. Max Meyerhoff von Alexandria nach Bagdad, وقد ظهر في SBPAW (أخبار جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم - القسم الفلسفي التاريخي عام ١٩٣٠ من ص ٢٩٠ فما بعدها) ظهر له مختصر بالإنجليزية في مجلة Islamic Culture الهندية عام ١٩٣٧ (يناير) ص ١٧ - ٢٩، وقد ترجمه الدكتور عبد الرحمن بلوي إلى العربية ضمن كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (ص ٢٧ - ١٠٠)، وليرجع القارىء إلى بحث د. ه. شيدر، بعنوان: الشرق والتراث اليوناني H. H. Schaeder: Der Orient und das griechische Erbe, وقد ظهر ضمن مجموعة Die Antike المجلد الرابع عام ١٩٢٨ من ص ٢٢٦ فما بعدها. وفي هلمين البحثين ما يشبع حاجة القارىء في التاليفين.
- (٢) ربما يقصد المؤلف أن اليهود في الأندلس ترجموا إلى لغتهم كثيراً من كتب اليونان والغرب لفلسفية، وكانت هذه الترجمة سبباً في حفظ كثير من مؤلفات العرب التي ضاعت أصولها.

٢ - الكائس النصرانية:

وجد الفاتحون المسلمون الكنيسة النصرانية منقسمة إلى ثلاث فرق كبرى، إذا صرفنا النظر عن الفرق الصغيرة الكثيرة، فكانت الكنيسة اليعوقية، وإلى جانبها الكنيسة الملكانية الرسمية متغلبة في سورية الحقيقية، وكانت الكنيسة النسطورية هي السائدة في فارس.

ولم تخلُ الفوارق المنهجية بين هذه الطوائف من أن يكون لها شأن في تطور مباحث العقائد في الإسلام.

كان أتباع الكنيسة اليعوقية يرون أن اللاهوتية والناسوتية تولفان في المسيح (عليه السلام) طبيعة واحدة، على حين كان الملكانيون يميزون بين طبيعتين في المسيح: الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية، وكان النسطوريون أشد من الملكانيين تدقيقاً في هذا التمييز.

ولما كانت الطبيعة في حقيقة أمرها عبارة عن قوة ومبدأ فعل، صار موطن النزاع هو: هل ما يلا له من إرادة وفعل،  من إرادة وفعل متحدان في المسيح أم هما متمايزان؟

فأما اليعاقبة فإتهم، لأسباب دينية وأسباب مرجعها إلى النظر العقلي، أكدوا القول بالوحدة في المسيح، إلتهم، متحيفين من شأن العنصر الناسوتي.

وأما النسطوريون فإتهم ذهبوا يشتون للمسيح خصائص الإنسان في الوجود والإرادة والفعل، يميزين بين ذلك وبين ما للعنصر اللاهوتي.

وفي هذا المذهب الأخير الذي ساعدته ظروف سياسية وأحوال ثقافية مجال أوسع للنظر الفلسفي في الكون وفي الحياة. والحق أن النسطوريين بذلوا أكبر جهد في دراسة علوم اليونان^(١).

١- وعلى هذه الترجمة اعتمد المسيحيون بعد ذلك في معرفة التراث العربي واليوناني والاستفادة منهما، خصوصاً قبل أن يعرفوا أرسطو عن اليونانية مباشرة.

(١) لمعرفة هذه الفرق النصرانية وعقائدها، كما صرفها للمسلمون، يسن بقلوبىء أن يرجع إلى الملل والنحل للشهرستاني ص ١٧١ - ١٧٩ طبعة لندن ١٨٤٦م والفصل لابن حزم ج ١ ص ١٠٠

٣ - الرها ونصيبين :

كانت السريانية، وهي لغة كل من الكنيسة الغربية والكنيسة الشرقية (أو الفارسية)، ولكن اللغة اليونانية كانت تُدرّس إلى جانب السريانية في مدارس الأديرة، ويجب أن نذكر أن رأس عين وفسرين كانتا مركزي الثقافة في الكنيسة الغربية (المعقوية). على أن مدرسة الرها كانت أهم من ذلك، في أول الأمر على الأقل، لأن هبة الرها بلغت من الرقي درجة تجعلها صالحة لأن تكون لغة يُكتب بها. ولكن هذه المدرسة أُغلقت في عام ٤٨٩م، لأن معلميها كانوا نسطوريين في آرائهم؛ ثم فتحت ثانية في نصيبين. وقد نالت تأييدًا لساسانيين إذ ذاك لأسباب سياسية، فنشرت العقائد النسطورية والمعارف اليونانية في بلاد الفرس.

كان ما يُعلّم في تلك المدارس ذا صبغة دينية غالباً ومتصلاً بالتصوُّص المقدسة، وكان موجّهاً بحيث يواتي حاجات الكنيسة؛ غير أن الأطباء وطلاب الطب كانوا يشتركون فيه. على أنه إذا كان هؤلاء في الغالب من طبقة رجال الدين، فإن هذا لا يرفع التمايز بين دراسة اللاهوت والاشتغال بالمعارف الدنيوية. نعم، كان القانون الروماني المعمول به في الشام يُعفى المعلمين (القسس العلماء) والأطباء جميعاً من دفع الضرائب، وكان يمنحهم ~~بعض الامتيازات~~ ^{بعض الامتيازات} ولكن القسس يُعتبرون أطباء يداوون الأرواح، أما الأطباء فلم يكن لهم إلا معالجة الأبدان؛ وكان هذا وحده كافياً في تبرير ما ناله الأوّلون من شرف التقدم على الآخرين. وظل الطب على الدوام شيئاً من الشؤون الدنيوية، وكانت نظم مدرسة نصيبين (في عام ٥٩٠م) تقضي بأن لا تُقرأ الكتب المقدسة مع الكتب التي تعالج أمور الدنيا في مكان واحد.

كان الأطباء يعظمون مؤلفات بقراط وجالينوس وأرسطو؛ أما في الأديرة فكانت أول خصائص الفلسفة هي أنها حياة التأمل التي يحياها المُعرضون عن الدنيا فلم يُعَنُوا إلا بهذا الشيء الواحد الذي كان همهم الأوّل.

= ٤٧ وما بعدها من طبعة مصر سنة ١٣٤٧ هـ وليرجع إلى مثال من مناقشة علماء الإسلام للمذاهب النصارى المختلفة في كتاب التمهيد للبتلاني ط. القاهرة ١٩٤٧، حيث يتكلم مع كل فرقة منهم.

وكان لمدينة حران في الجزيرة، وهي مدينة قرية من الرها، مكان خاص بها؛ ففي هذه المدينة، ولاسيما عندما أخذت تزدهر من جديد منذ الفتح العربي، اتصلت وثبة الساميين القديمة بالأبحاث الرياضية والفلكية ونظريات المذهبيين الفيتاغوري الجديد والأفلاطوني الجديد وكان الحرانيون - أو الصابئة^(١)، وهذه هي التسمية

(١) راجع ما حكاه ابن النديم في الفهرست (ص ٣٢٠) نقلاً عن مؤرخ نصراني، من أنهم يدعوا في أواخر عصر المأمون، بإشارة وشيخ من أهل حران قديم، يتحلون اسم الصابئة، لكي يظنوا متبعين بحقوق أهل الكتاب، وذلك لأن الصابئة اسم لطائفة دينية مذكورة في القرآن. ويذكر ابن النديم (ص ٣٢٦) ما يدل على أنه كانت لهم رئاسة ورؤساء منذ عهد عبد الملك بن مروان، وأنه (ص ٣٢٠) كان لهم كتاب يشتمل على مقالاتهم في التوحيد في عصر الكندي فيلسوف العرب، وهو كتاب يسمونه لمرس، أحد أئمتهم، ويصف الكندي هذا الكتاب بأنه «على غاية من الثقافة في التوحيد، لا يجد الفيلسوف، إذا أصاب نفسه، مندوحة عن مقالاته والقول بها». بل يعرف ابن النديم (ص ٣٢٧) كتاباً لهم، ترجم إلى العربية، وفيه ملخصهم وصلواتهم. ويصف ابن النديم (ص ٣٢٦) الخفاء بأنهم هم الصابئون الإبراهيميون الذين آمنوا بإبراهيم عليه السلام، وحلوا الصحف التي قرأها الله عليه. والبيروني للتوفي عام ٤٤٠ هجرية يعرف بقايا هؤلاء الصابئة الحرانيين، ويذكر أنهم من زعم أن إبراهيم عليه السلام كان منهم، ثم يقول (الآثار الباقية ص ٢٠٤ - ٢٠٦): «وهم لا تعلم منهم إلا أنهم أناس يوحون الله، وينزهونه عن القبائح، ويسمونه بالأسماء التي يتولونها في أسرارهم صفة بالحقيقة، وينسبون التلويح إلى الفلك وأسرله، ويقولون بحياتها ونطقها وصحتها، ويحفظون الأنوار، ثم يذكر أنه كانت لهم أصنام وهياكل، كما يذكر حكاية أن الكعبة وأصنامها كانت لهم، وأنه كان لهم أنبياء كبريون، معظمهم فلاسفة.

ونحن نجد من أحكامهم وعاداتهم، بحسب حكاية البيروني، ما يشبه أحوال اليهود والمسلمين. وإذا كان البيروني، وهو المؤرخ الناقد المحقق، يذكر قول من قال إنهم هم الخفاء والخفية، لا الصابئة بالحقيقة، فإن الصابئة تستحق إذن دراسة خاصة، بالنسبة للفلسفة العربية وبالنسبة للكندي، وقد يجوز أنهم بقايا ديانة قديمة انحطت بها الفلسفة، كما هو بين من روح التنزيه المسيطرة عليه في تصورهم للذات الإلهية. فلعل لحلتهم توحيد قديم يرجع لإبراهيم عليه السلام، حادث إليه بعض الصورات الهلالية القديمة وانحطت به بعد فتح الإسكندر الأكبر للشرق عناصر فلسفية. والناظر في ديانة هؤلاء الصابئة يرى مزيجاً غريباً من التوحيد والتنزيه ومن عناصر عرافية، وفيها تنجيم وسحر وتعظيم للجن والشياطين والكواكب، وبوسطونها، باعتبار آلهة دنيا، بينهم وبين الله، ويقرون لها قرائين حتى الإنسانية منها ولهم أعياد وطقوس ورسوم رمزية وتماثيل وتعليقات من أعضاء الحيوانات وقد بقيت لذلك آثار حتى عهد ابن النديم. ولكن أهم ما في ملخصهم هو التوحيد المبني على التنزيه لذات الله والعناصر الفلسفية»

التي أطلقت عليهم في القرنين التاسع والعاشر (الثالث والرابع من الهجرة) ينسبون حكمتهم المصطنعة بصيغة التصوف والأسرار المكنونة (mystische Weisheit) إلى هرمس المثلث الحكمة^(١) (Hermes Trismegistos) و أغاثايمون^(٢) (Agathodaemon) وأورانيوس^(٣) (Uranus) وغيرهم؛ وقد أخذوا عن حسن نية يحكم وآراء موضوعه ترجع للعصر الإغريقي المتأخر، وربما يكون بعض هذه الحكم قد وُضع بين ظهوراتهم. وقد نشط قليلون منهم في الترجمة وفي تأليف بدل على سعة العلم، وكان لكثيرين منهم اتصال علمي وثيق بعلماء الفرس والعرب من القرن الثامن إلى العاشر للميلادي (من الثاني إلى الرابع الهجري).

٥ - جنديسابور:

وجاء كسرى أنوشروان (٥٣١ - ٥٧٩ م) فأسس في فارس، بمدينة جنديسابور معهداً للدراسات الفلسفية والطبية^(٤)، وكان معظم أساتذته من النصارى

= المأخوذة في الغالب من أرسطو - راجع للاختصاص: كتاب الفهرست ص ٣١٨ وما بعدها، وكتاب الملل والنحل للشهرستاني ص ٢٠٢ - ٢٠٣ من طبعة لندن، وما يسوقه المؤلف من نقط خلاف بين الصلابة والانعقاد من ص ٢٠٥ وما بعدها، وينظر القاريء مادة «صلابة» في دائرة المعارف الإسلامية جزء ٤ ص ٢٢ - ٢٣ ليري طائفتي الصلابة: الطائفة الدينية المذكورة في القرآن والطائفة الفلسفية. راجع الجزء الأول من رسائل الكندي التي نشرناها - القاهرة ١٩٥٠ ص ٣٨ فما بعدها من التصدير.

(١) ليرجع القاريء إلى طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ١٦)، ١٧ طبع مصر ١٢٩٩ هـ - ١٨٨٢ م) ليري أخبار المدرسة وأهم كتّابها ثلاثة، ويذكر صاحب الفهرست (ص ٣٢٠ من طبعة ليتزج) عن الكندي أنه أطلع على مقالات لهرمس في التوحيد ولا يجد الفيلسوف إذا أعجب نفسه مندوحة عنها والقول بها فقد يجوز أن يكون لفلسفتهم أثر في تفكيره. راجع مقدمتنا لرسائل الكندي.

(٢) أو أفاثوديون، وهو مصري، وكان أحد أنبياء اليونانيين والمصريين - طبقات الأطباء ج ١ ص ١٦.

(٣) يسميه صاحب الفهرست (ص ٣١٨) أرائي، ويذكره مع أنبياء الحرايين والكلدانيين.

(٤) كانت بفارس في القرن السادس الميلادي نهضة علمية؛ ومن مظاهر ذلك ازدهار مدرسة جنديسابور أكبر ازدهار في تاريخها؛ فقد أسس بها معهد طبي، وألحق به مستشفى؛ وكان الأساتذة والأطباء من المنود أو اليونان الذين أخرجوا من بلادهم ولجأوا إلى فارس أو من النصارى السريان؛ وأذن فقد التقت في جنديسابور الحكمة الهندية والفارسية واليونانية الضالمة خصباً في ظل ملك مستبصر، وهو كسرى أنوشروان؛ وقد واصلت المدرسة نشاطها بعد الفتح -

النسطوريين؛ على أن كسرى كان له شغف بالثقافة العقلية فشمّل تسامحه كلاً من النسطوريين واليعقوبيين؛ وصار النصراني السريان أطباء فتالوا الخطوة التي تالوها في تصور الخلفاء فيما بعد.

ثم أخرج من أثينة سبعة من فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد، فأواهم كسرى في قصره عام ٥٢٩ م؛ وربما كان ما لاقوه هناك شبيهاً بما لاقاه أصحاب الفكر الحر من الفرنسيين في البلاط الروسي في القرن المنصرم؛ وعلى أي حال فقد حنوا إلى وطنهم، وكان لكسرى من تقدير حرية الفكر ومن كبر أهمية والروح ما جعله يخلّي بينهم وبين الرحيل، وينصّ في معاهدة السلام التي أبرمها مع بوزنطة في عام ٥٤٩ م على ضمان الحرية لهم في عقائدهم؛ ولا شك أن مقامهم في الفرس كان له بعض التأثير.

٦ - تراجم السريان:

بمنذ عصر الترجمة لكيب اليونان الفلسفية على أيدي السريان، من القرن الرابع الميلادي إلى القرن الثامن تقريباً، في القرن الرابع ترجمت مجموعات من الحكم. وأول مترجم يُذكر باسمه هو بروكس (Probus) «قسيس وطبيب في أنطاكية» (في النصف الأول من القرن الخامس الميلادي) وربما كان عمله مقصوداً على شرح كتب أرسطو للمنطقية أو أيساغوجي لفرغوريوس (Prophyrius).

وأشهر من سرجيس^(١) الرسعني (Sergius von Ras'ain) الحوفي حوالي سن السبعين أو ما يقاربها في القسطنطينية على الراجح، وهو راهب وطبيب هراقي أحاط بالعلم الإسكندري كله، ويُحتمل أن يكون قد حصل هذا العلم في الإسكندرية؛ ولم يقتصر في الترجمة على كتب الإلهيات والأخلاق والكتب المصطبغة بصيغة النصوص، بل شملت ترجمته فوق ذلك كتب الطبيعة والطب والفلسفة.

- العربي، ومنذ أوائل العصر العباسي بدأ الإنفتاح بالمناخ هذه المدرسة، فأبدت خلفاء الإسلام بالأطباء قروناً، وكان لها شأن في الحركة العلمية في الإسلام - راجع بحث ميرحوف للشار إليه في ص ١٦ هامش رقم ١.

(١) ويسميه ابن أصحمة ج ١ ص ١٠٨، ١٨٦، ٢٠٣ سرجس الرأس عيني، ويقول فيه أول من نقل كتب اليونان على ما قبل إلى السريانية وفيه صاحب مصنفات كثيرة في الطب والفلسفة.

وقدأ واصل السريان هذه الحركة العلمية إلى ما بعد الفتح العربي، فترجم يعقوب الرهاوي (Jakob von Edessa) (حولى ٦٤٠ - ٧٠٨م) كتب اليونان في الإلهيات ولكنه اشتمل إلى جانب هذا بالفلسفة، وأفتى بأنه يجوز للقسس النصارى أن يقوموا بتعليم أبناء المسلمين، عندما استفتى في ذلك؛ وهذا يدل على أن المسلمين كانوا في حاجة إلى الثقافة، وأنهم رغبوا في تحصيلها^(١).

وترجم السريان ما ترجموه من كتب اليونان بأمانة في الجملة، خصوصاً سرجيس، غير أن مطابقة الترجمة للأصل تبدو في كتب المنطق والعلم الطبيعي أكثر مما تبدو في كتب الأخلاق أو ما بعد الطبيعة؛ فقد حذفوا كثيراً من غوامض هذين العلمين، أو هم فهموه على غير وجهه، وأحلوا عناصر نصرانية محل كثير مما هو وثني؛ فبطرس وبولس ويوحنا تظهر أحياناً بدل سقراط وأفلاطون وأرسطو، وحل الإله الواحد محل القدر والآلهة المتعددة؛ ثم نرى أفكاراً كفكرة الدنيا أو الخلود أو الخطيئة تصطبغ بالصيغة النصرانية.

على أن العرب من بعد قد أروا على السريان في طبع ما وصل إليهم بطابع لغتهم وثقافتهم ودينهم؛ وقد نستطيع تعليل بعض هذا بنظر المسلمين من كل ما هو وثني، أما بعضه الآخر فيرجع إلى أنهم كانوا أقدر من غيرهم على فهم العناصر الأجنبية وتشرُّها.

مرآة كاشفة عن علوم السريان

٧ - الفلسفة عند السريان:

وعنى السريان إلى جانب قليل من كتب الرياضيات والطبيعات والطب بأميرين: فعنوا أولاً بمجموعات الحكم الخلقية التهذيبية، وقرنوها بشيء من الكلام في سير الفلاسفة، وبالجملة عنوا بالجملة الفيثاغورية الأفلاطونية التي تنزع إلى التصوف؛ وأهم ما نجد من ذلك هو الحكم المنحولة المنسوبة إلى فيثاغورس (Pythagoras) وسقراط وفلوطرخس^(٢) (Plutarch) وديونوسيوس (Dionysius) وغيرهم. وكان محور اهتمامهم نظرية لأفلاطون في النفس عُدَّت بعد بما يتفق مع الفلاسفة الفيثاغورية أو الأفلاطونية الجديدة، أو بما يتفق مع النصرانية؛ بل نحن نجد السريان في أديرتهم يصورون أفلاطون في صورة راهب شرقي اتبذ لنفسه صومعة في قلب

(١) راجع بحث ميرحوف المشار إليه في ص ١٦ هامش رقم ١.

(٢) هذا هو الاسم العرب Plutarch.

البرية بعيداً عن مساكن البشر، وبعد أن لبث ثلاث سنين صامتاً يفكر في آية من الكتاب المقدس انتهى به تأمله إلى الإيمان بالتثليث.

أما الأمر الثاني الذي غنى به السريان فهو منطق أرسطو؛ وظلت شهرة هذا الفيلسوف عند السريان، كما ظلت عند العرب زمناً طويلاً، تكاد تكون قاصرة على المنطق وحده وهم عرفوا من منطقهم: المقولات وكتاب العبارة، وعرفوا التحليلات الأولى (كتاب القياس) حتى أشكال القياس الحتمية، كما كان الأمر في الغرب أول العصور الوسطى. وقد احتج إلى المنطق على تفهم كتب علماء الكنيسة اليونان، لأن هذه الكتب كانت متأثرة بالمنطق من الوجهة الصورية على الأقل، ولكن المنطق لم يُعرف كله. وكذلك لم يُعرف خالصاً، بل بشروح وتعديلات علماء المذهب الأفلاطوني الجديد، كما نرى ذلك مثلاً في الكتاب الذي ألفه بالغة السريانية بولس الفارسي (Paulus Persa) لكسرى أنوشروان؛ وفي هذا الكتاب يُجعل العلمُ أسمى مكافئة من الإيمان، وتُعرف الفلسفة بأنها معرفة النفس ^(١) وبهذه المعرفة تعرف كل شيء، كما يعلم الله الأشياء كلها بعلمه بذاته.



(١) كان بولس الفارسي هذا يهتم كثيراً بتطويره علماً بالمعارف الفلسفية والدينية، وكان في حلقة كسرى وهو في مقدمته لكتاب المنطق (راجع بحث كرويس المشار إليه فيما يلي) يستدح الفلسفة ويقرر أن المذاهب الدينية متعارضة في مسائل مثل وحدانية الله وقدرته على كل شيء وعقله له، ومثل قدم العالم وألوهيته أو خلقه من مادة أو من لا شيء، ومثل الاختيار الإنساني، إثباتاً ونفيًا، بحيث لا يستطيع الإنسان أن يصدق كل هذه العقائد معاً أو بعضها دون البعض، وبحيث لا يكون ثم سبيل إلى تكوين رأي واضح فيها، فهي لا تزال تحيط بها الشكوك، ولذلك يميز بولس بين موضوع العلم، وهو القريب الواضح للعلوم، وبين موضوع الإيمان، وهو البعيد غير الظاهر وغير المعروف بالبحث، ويرى أن العلم أوثق من الدين وأدلى بالفضيل، خصوصاً لأن المؤمنين إذا بحثوا في مسائل الدين جردوا العلم من عناصر الدفاع بقولهم: سنحرف فيما بعد ما نحن مؤمنون به الآن مجرد إيماناً وينتهي بولس إلى أن للمعرفة الفلسفية أملاً من الدينية وأوفاً.

على أننا نجد في باب برزوية من كتاب كلية ودمنة وفيما تضمنته هذا الباب من تاريخ حياة هذا الطبيب ويحثه عن مثل أهل نفسه يستدح العقل باعتباره أحسن وسيلة للمعرفة، والإشارة إلى عدم اليقين في المعارف الدينية وإلى تعارض الأدیان، وكذلك نجد رسم برنامج حياة فاضلة من طريق مباشرة مهنة نافعة للحياة الإنسانية، وذلك خارج علاقات الأدیان، ولكن مع مساهمة روحها وغايتها الخلقية.

وقد اختلف الباحثون في أمر هذا الباب:

فأما البيروني فهو في كتابه عن علوم الهند (لمحقق ما لقيت من مقولاته ص ٧٦ من الطبعة الأوروبية) يتهم ابن المقفع بزيادة باب برزوه في ترجمته لكتاب كليلة ودمتة، فوصلته إلى وتشككك ضحفي العقائد وكسبهم للدعوة إلى ملحد الشقية وهو بعد أن يقول ما يرجح معرفته بكتاب كليلة ودمتة في الأصل الهندي والفارسي، متنبهاً إن كان يصح من ترجمته، يقول عن ابن المقفع إنه وإذا كان منهما فيما زاد لم يخلُ عن مثله فيما قلَّه ويتبع البيروني في رأيه علماء آخرون مثل تولدكه وجبريلي (أنظر بحث كرويس الظل ذكره ص ١٤ - ١٥ و ص ٢٠ لمعرفة أسماء كتبهما).

ولما كان موجوداً في بعض النسخ أن ابن المقفع قال إن الفرس وضعوا باب برزوه فالتظاهر أن الأستاذ السفير عبد الوهاب حوام يأخذ بهذه القضية دون أن يعرض للبحث عن واضح الباب بهمه (أنظر مقدمة الأستاذ حزام لآخر وأدل نشرة لكتاب كليلة ودمتة، وقد أشرف عليها الأستاذ نفسه، ص ٤٦ - ٤٧، القاهرة ١٩٤١).

لما بول كرويس فهو في بحث له منشور باللغة الألمانية في مجلة الدراسات الشرقية التي تصدر في روما (P. Kraus: Zu Ibn Al - Mufakkar, Rivista degli Studi Orientali, Vol. XIV - 1933) - 34. p. 1 - 20. يذكر الآراء التي في مقدمة بولس الفارسي، مشيراً إلى ما بينها وبين ما في باب برزوه من شبه ظاهري، كما يذكر أن برزوه بولس كانا معاصرين، وكانا معاً في بلاط كسرى كوشروان، الملك المستور الواسع العقل، فيحظر رأي كرويس أن يكونا متبعين عن روح مجلس كسرى بما كان فيه من صفة الأذى وغيره. ولكن من الملاحظات، وأن يكون برزوه كان يرى ما يراه بولس، ولعل ابن المقفع، في رأي هذا قباح نفسه، أن يكون قد وسع نصاً كان أمامه في الأصل الفهلوي، يجعل من ذلك مطية لث آرائه الخاصة.

ولكن هذا الافتراض لا يقوم إلا إذا ثبت وجود باب برزوه على نحو ما في الأصل الفارسي؛ ولكن هذا الأصل قد ضاع. على أنه يمكن المزيد من التحقيق بمراجعة الترجمة السريانية الأولى المقتولة من الفهلوية، لمعرفة إن كان الفرس قد زادوا باب برزوه حقيقة. ولكن في أغلب الظن أن تولدكه وجبريلي لم يجدوا في الترجمة السريانية ما يدعوهما إلى تغيير رأيهما. والباب لا يزال مفتوحاً للبحث.

ولا يستطيع الباحث أن يتعامل ما لكلام البيروني من قيمة، لأنه في أغلب الظن عرف الأصل الهندي والفارسي القديم، وهو، فوق ذلك، العالم المحقق الذي لا يلتصق الكلام إلقاء، فلا بد أنه لاحظ أن ابن المقفع زاد باب برزوه في الترجمة العربية أو أنه ألقمه في الكتاب إصطفاً، إذا فرضنا أن ابن المقفع كان قد عرف بعض أخبار برزوه أو بعض ما يشبه آرائه عند بولس أو غيره.

ولئن المقفع متهم بالزلفاء عند غير البيروني وقبل عصره، فلا يمكن تبريره من تهمة زيادة برزوه أو من التفصيل من آرائه لث آرائه هو، إلا إذا أكد الأصل الفهلوي لنا ذلك. كما قصة وضع -

= باب برزويه التي تتلخص في أن هذا الطبيب أراد، بعد أن طلب الملك الفارسي منه أن يجمع من المكافأة ما يريد، أن يصل إلى منتهى الشرف بأن يكلف الملك وزيره برزجمهر بكتابة ترجمة برزويه لتكون أول باب من الكتاب، فهي قصة لا تخلو من خيال، وربما كان لابد من اختراعها أو استغلالها لإيجاد مناسبة للكلام في الآراء الموجودة في باب برزويه. ومن دلائل الوضع في باب برزويه لاختلاف الأخبار في أمره، وأن المقدمات الكثيرة لكتاب كليله ودمية وقد كتبت في عصور مختلفة، وهي مختلفة الترتيب باختلاف النسخ (انظر مقدمة الأستاذ السفير عزام).

وبستطيع أن نقول إنه ليس هناك ما يمنع أن يكون ابن المقفع قد حرف مقفلة برلس نفسها في السريانية، واتخذ منها، ووسع ما كتب، ومزج ذلك بما وجد من كلام عن برزويه، إن كان مثل هذا الكلام مرجوحاً حقيقة في الأصل الفهلوي أو بما عرفه عن روح الفكري والزهدي عند الهنود، ثم أضاف إلى ذلك أو أهد بهما لاحتضار الأحوال الدينية والفكرية والاجتماعية وغيرها في أوائل العصر العباسي. وربما يكون هذا الرأي مقبولاً وموثقاً بين ما يقوله البروني وما يراه كراوس، ولا سيما أن كراوس يلاحظ ما بين برلس وبرزويه من خلاف أساسي في الطابع الفكري وفي الطريقة.

ويظهر أن ابن المقفع حرف لكتاب برزويه وأحجب به، فلتحسن أن يذكر أخباره وأن يتتبع بها في بيان مثل فعل، وتنبأ بمرح الباطن مشكلة على اللغة في حث القارئ وإقناعه بالخروج من دائرة التقليد إلى دائرة التمسح والتفكير الشخصي، ولو أقمنا النظر في باب برزويه لوجدناه عبارة عن وصف لتطور روح برزويه وتغلبه من حال إلى حال ويحث في الأدب والتماسه طلب الحكمة.

وتسير هذه الروح حتى انتهت إلى غاية، هي الفكرة التي أعطتها قد أعجبت ابن المقفع والتي كان من المناسب أن تناف في عصر تهدم دولة عربية وقيام دولة أخرى بفضل جهود معادية للعرب كأمة ولتفرد دينهم بالسيطرة الروحية. يرضي هذا الطبيب مهنة الطب - والطبيب بحسب منطق كلامه طبيب المدن لكنه مثقف ثقافة فلسفية وله طموح في القيادة الروحية أيضاً - لأن الطب ومحمود عند المعتزلة غير ملحوم عند أحد من أهل الأدب والمثل، وهو لا يريد من طيه الدنيا بل يطلب الآخرة وغير الإنسانية وتخفيف آلامها.

وهو ينتهي من بحثه عن مثل أهل حياته وبعد مصادمته نفسه وتزهدا في الدنيا ومن مشاهدته أن عمله لا يقضي على الشر، إلى اليأس من مثله الأعلى والجنوح إلى الدنياه وهنا ينظر في مشكلة الدين نفسه، لكنه يرى كثرة الأدب ويرى أن بعض الناس يدين تقليدياً والبعض يدين عرفاً والآخر تكسباً (وربما استطاع أن يستشف من هذه الملاحظة حالة العصر الذي عاش فيه ابن المقفع)، وأن كلاً يزعم أنه على صواب ويرزي على مخالفه، هذا إلى خلاف بينهم =

= شديد في «أمر الخلق والمخلوق ومبتدأ الأمر ومشتهاه فيلزم حلساء كل دين، ليعرف الحق منهم، لكن على أسس وألا يصدق بما لا يعرف، ولا يجع ما لا يعقل» ثم ينتهي من السؤال والنظر، ومن رؤية أن كلاً يمدح دينه ويلم دين من خالفه، إلى أنهم «بالهوى يحتجون، وبه يتكلمون، لا بالعدل» فلا يطمئن عقله بعد هذا البحث في الأديان ولا يجد فيه الثقة التي يستحقها، كما أنه لم يستطع تقليد دين قباة، لأن ذلك حجة ضعيفة يحتاج بها كل صاحب دين، ولو كان فاسداً.

ولم يرض بإضاعة الوقت في البحث عن اختلاف الأديان خوفاً أن يتركه الأجل، وحرمها على عدم الانشغال عن العمل النافع الذي كان يعمل ويجوز منه الآخرة فيترك البحث ويقرر أن «يقصر على كل عمل تشهد الأنفس على أنه بر وتضيق عليه الأديان»، أي أن يتبع عقله، متمشياً مع الغاية الخلقية للأديان، مؤمناً بالآخرة والجناب والعقاب ونحو ذلك ولذلك يترك العمل بجوارحه وقليه ويجعل الصلاح رغبة الناصح وليس ماله الباقي.

ويترك النظر في الدنيا وخالها رغبة في الزهد الذي يرمي سكوناً في الروح بتخليصها من الشرور، وشر استكمالاً في العقل؛ وبعد تردد بسبب مشقة الزهد وضيقة به، يقبض آلام الزهد في جنب ضمان «روح الأبد وراحته»، فيستغلها، ويستعمل «مراة قليلة تغنيها حلاوة طويته». وينتهي برزوه من فكرة أن الدنيا كلها عذاب وعناء، ومن مشاهدته آلام الإنسان منذ كونه جنيناً إلى أن يموت على حول المطلع الفظيع المفضل على الموت، ومن كون الإنسان مع أنه أشرف المخلوق وأفضل، لا يتقلب إلا في شر ولا يروى إلا في عذاب، وذلك في «الدنيا الملوثة إفاكاً وبلايا وشروراً ومخاوف» - ينتهي إلى الزهد فيها ولم يخالفه «إصلاحها» يستطيع إصلاحه من عمله، علة يصادف باقي أهله زمناً يصيب فيه كلاً من حكمة وسلطاناً على نفسه وأعواماً على أمره.

ولبعد في بعض نسخ كلية ودسة عرض الكتاب (الابن المقفع) مطولاً: هو بحث القاري على أن يتفع بقراءته، لأن العلم لا يتم إلا بالعمل، وعرضه خليط من نصائح وحكم قد لا تربطها رابطة منطقية قوية، كأنها يريد أن بحث على ما يريد، مثل قوله «ينبغي للعاقل... ألا يقبل من كل أحد حديثاً، ولا يصادى في الخطأ إذا اجلس عليه أمره، حتى يبين له الصواب وتستوضح له الحقيقة» وذلك في ثمانية حكايات ونصائح تناسب القاري العادي.

فالواضح أن لمحة باب برزوه وعرض ابن المقفع لا يدهان مجالاً للشك فيما يقصدان إليه من توجيه، وفي هذا الباب، من حيث بعض النصائح الخلقية، نفس الروح التي نجدتها في كتابي الأدب الصغير والكبير.

ومهما يكن من شيء فإن هذا الباب الذي اخترعه أو وسعه ابن المقفع كان له شأن في مشكلة العلاقة بين الدين والعقل في الإسلام، ويجب أن نقدر هو ومقدمة بولس الفارسي لمطبعة، تقديراً خاصاً فيما يتعلق بالتطور الفكري عند المسلمين، خصوصاً لأنهما قد هما يرجع أحدثهما إلى أوائل العصر العباسي.

ولا أكاد أشك في أن باب برزوه كان نقطة بداية لأراء أوسع وأكثرنا نحن نجد فيه أفكاراً

= وعبارات وملاحظات مما نجده بعد عصر لمن المقنع عن مفكرين آخرين؛ فكلامه عن ترجيح سعادة الأبد على اللذة الزائلة هو ما يقوله الأخلاقيون والمدافعون عن الإيمان بالآخرة ككلمتي العلاء والغزالي؛ وما يقوله في تبرير الزهد والإيمان، مستنداً إلى وصف البؤس الإنساني وكونه مدعاة إلى الإحباط بالإيمان والعمل للتخلص من الدنيا، له نظير في الفكر العربي بعده وفي الفكر الأوروبي أيضاً (بلسكال)، ونزعت الزهدية الخلقية التي تقصد إلى الإقناع، وكذلك وصفه لجهاده نفسه وتربيته وزجره لها، يشبه صنع الأخلاقيين والزهاد؛ وتصويره الأم الإنسان طول حياته واستخفافه بالغيلة ووصفه حال عصره وثقلاّب القيم فيه وتراجع قوى الخير وصفاته وظهوره قوى الشر وصفاته - كل هذا يذكرنا بما نصادفه بعد ذلك من آراء المشائين الساخطين على الحياة وعلى عصرهم كالرزي الطيب ونبي العلاء؛ ومن الغريب أن موقف برزويه مع نفسه ومراجعتها، وهو تردد بين السر نحو مثله الأعلى والاطمئنان إلى ما هو فيه، يشبه موقف الغزالي، كما يحكيه في الخلق، شيئاً منحنياً هنا إلى أن تسجد للعقل، كما نجده في باب بعثة برزويه وفي باب برزويه وفي عرض الكتاب لابن المقفع، ومحاولة الاعتماد عليه في إنشاء وجهة نظر في الدين والحياة الخلقية، وما ينطوي عليه ذلك من نقد لظواهر الأديان، واتجاه لوضع عقيدة دينية ومقبلة على تأسس العلم والعقل في مقابل ما جاء له الوحي، كل هذا نجده عند المعتزلة في شيء من الاعتدال كما نجده واضحاً عند المتطرفين من المعتزليين المتطرفين منذ ابن الرواسي حتى نبي العلاء.

وبما يزيد فيما لتأثير هذه التقديرات من شأن أن كتّيب كتيلة ودمنة كان ولا يزال كتلاً واسع الانتشار بين جميع طبقات المثقفين.

والآن لنعد بعد هذا الاستطراد الطويل إلى المشكلة التي شرها بولس أو برزويه أو ابن المقفع - في أثرها أو مستغلاً عنها - حول قيمة المعرفة الدينية والفلسفية هذه المشكلة من حيث وضعها فاسدة فليس بين الآراء الفلسفية من الخلاف أقل مما بين الآراء الدينية في داخل الدين الواحد، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى فإن الأديان الكبرى الحقيقية، خصوصاً الأديان للوحدة، متفقة في مسائل أساسية يمكن اعتبارها دينية فلسفية في وقت واحد، وهي: الإيمان بالله الذات الخالقة، وبحياة بعد هذه الحياة، مع ما يقرن بذلك من وجود الروح وخلودها، وبعلاقة بين الخالق وبين بني آدم مظهرها الوحي وما يجيء به، وبالقيمة المطلقة للعمل الخير، وبأن الإنسان مهما قيل في مسألة أنه مختار أو مجبور، يحس في نفسه بالقدر، فهو على ذلك مكلف.

والأديان تختلف بعد هذا في تصور هذه الأشياء وفي إصرار كل فريق على صحة رأيه؛ فهل يمكن القول بتعارض أصول الأديان الحقيقية فيما بينها أو بتعارضها مع الفلسفة الصحيحة؟

وهل ثم محلّ لوضع المعرفة الفلسفية التي هي أشبه بمنكرات للعقل بينها خلاف كبير، فوق المعرفة الدينية؟ وهل قررت الفلسفة الصحيحة يوماً ما ينتقض الأصول العميقة للأديان من حيث العميقة والعمل؟.

٨ - التراجم العربية:

إن من الأمور التي تبين ما استفادته العرب من السريان أن علماء العرب كانوا يعدّون اللغة السريانية أقدم اللغات^(١) أو يعدّونها اللغة الصحيحة (الطبيعية). نعم، إن السريان لم يتكروا شيئاً من عندهم؛ ولكن ما قاموا به من الترجمة آلت فائدته إلى العلم عند العرب والفرس. والذين اشتغلوا بنقل كتب اليونان إلى العربية فيما بين القرنين الثامن والعاشر الميلادي يكادون جميعاً يكونون من السريان، ونقلوا ما نقلوه إما التراجم السريانية القديمة أو عن تراجم أصلحوها هم أو قاموا بها من جديد.

ويؤيّد عن الأمير الأموي خالد بن يزيد (المتوفى عام ٨٨٥ هـ - ٧٠٤ م)^(٢) وكان قد اشتغل بإرشاد راهب نصراني أنه أمر بترجمة كتب في الكيمياء من اللسان اليوناني إلى العربي.

وكذلك جمعت الأمثال والحكم والخطبات والوصايا، وجمع كل ماله علاقة بتاريخ الفلسفة بوجه عام، وترجم هذا العهد الأول.

ولكن لم يُشرع في نقل كتب اليونان في الطبيعة والطب والمنطق إلى اللسان العربي إلا في عهد المنصور، ونقل بعض هذه الكتب عن اللغة الفهلوية.

وقد أخذ ابن المقفع^(٣)، وهو مجوسي الأصل فارسي، بنصيب كبير في هذه الحركة، ولم يختلف عنه من جاء بعده إلا باصطلاحات انقردوا بها. ولم يخلص إلينا شيء مما ترجمه في الفلسفة.

وضاع الكثير مما ترجم في القرن الثامن (الثاني الهجري)، وأول ترجمة وصلت

(١) تجد في كتاب الفهرست لابن النديم، عند الكلام على القلم السرياني، ص ١٢، شيئاً في هذا المعنى.

(٢) انظر ابن خلكان ج ١ ص ٢١١ وفهرست ابن النديم ص ٢٤٢، ٢٤٤ وهامش رقم ٢ ص ٨ مما تقدم.

(٣) راجع مقال كرولس عن ابن المقفع في مجلة الدراسات الشرقية التي تصدر في روما P.Karus. وهنا يعرض كرولس لتحديد شخصية ابن المقفع هذا ولمسألة اللغة التي نقلت عنها كتب اليونان الفلسفية.

إليها يرجع تاريخها إلى القرن التاسع (الثالث الهجري)، وهو عصر للمؤمن ومن جاء بعده^(١).

كان معظم مترجمي القرن التاسع من الأطباء، وكانت كتب بقراط وجالينوس أول الكتب التي تُرجمت بعد كتب بطليموس وأقليدوس^(٢). ولنجعل كلامنا هنا قاصراً على الفلسفة بمعناها الخاص.

يُروى أن يوحنا أو يحيى بن بطريق (أول القرن التاسع - الثالث من الهجرة) أخرج ترجمة قصة طيماروس لأفلاطون، وأنه ترجم أيضاً كتاب أرسطو في «الآثار العلوية» وكتاب «الحيوان» وأجزاء مأخوذة من كتاب النفس، وترجم كتابه «في العالم».

ويقال إن عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصي (حوالي ٢٢٠ هـ أو ٨٣٥ م) ترجم كتاب سوفسطائياً أو الأغاليط لأرسطو، وترجم فوق هذا شرح جون فيلوبون^(٣) على كتاب السماع الطبيعي (Physica) لأرسطو، وأنه ترجم ما سمي خطأ كتاب «الربوبية لأرسطو»، وهو شرح أجزاء مأخوذة من تاسوعات أفلوطين (Enneaden).

ويقال إن قسطا بن لوقا البعلبكي^(٤) (توفي حوالي ٣٠٠ هـ م أو ٩١٢ م) ترجم شرح الإسكندر الأفروديسي وشرح جون فيلوبون على السماع الطبيعي وبعض شرح الإسكندر على كتاب الكون والفساد (de generatione et corruptione) وكتاب آراء الفلاسفة (placita philosophorum) المنسوب إلى فلوطرخس وغير ذلك من الكتب.

(١) قارن فيما يتعلق بأول ترجمة ما يقوله بروكلمان في ملحق كتابه ج ١ ص ٣٦٢ - ٣٦٣.
(٢) يذكر صاحب طبقات الأطباء أن للتصور مرض عام ١٤٨ هـ واستعصى مرضه على أطباءه فأشاروا عليه باستدعاء جورجيس بن جبريل رئيس أطباء جنديسليور، فاستقدمه وعالجه حتى شفى، ونقل له كثيراً من كتب اليونان فنظر ما تقدم عن أول نقل كان في الإسلام هلمش من ٨. ويجد الباحث تفصيل ما ترجمه المترجمون، من ذكر منهم هنا ومن لم يذكره عند بروكلمان ج ١ ص ٢٠١ - ٢٠٨، والملحق ج ١ ص ٣٦٢ - ٣٧١.

(٣) بسمه العرب يحيى التحري.

(٤) انظر ترجمته في طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٤٤ - ٢٤٥، وفي النهرست ص ٢٩٥.

وكان أبو زيد حنين بن إسحق (المتوفي عام ٢٦٠ هـ) وابنه إسحق بن حنين (المتوفي عام ٢٩٨ هـ) وابن أخته حبيش بن الحسن، أوفر المترجمين إنتاجاً^(١)؛ ونظراً لأنهم كانوا يشتغلون معاً فإن كتباً كثيرة تُنسب للواحد منهم تارة وللآخر تارة أخرى. ولا بد أن كثيراً من الكتب كان يُترجم بإرشادهم بمعونة التلاميذ والمساعدين؛ وشملت ترجمتهم كل علوم ذلك الزمان، وكانوا يصلحون التراجم الموجودة، ويترجمون كتباً جديدة. وكان حنين يُؤثر ترجمة كتب الطب، وكان ابنه أميل إلى ترجمة كتب الحكمة.

وظل النقلة يوالون النقل في القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري). وقد اشتهر من بينهم أبو بشر متى بن يونس القناني^(٢) (المتوفي عام ٣٢٨ هـ - ٩٤٠ م)، وأبو زكريا يحيى بن عدي المنطقي^(٣) (حوالي ٣٦٤ هـ) وأبو علي عيسى بن إسحق ابن زرعة (٣٧١ - ٤٤٨ هـ^(٤)). وتذكر لأبي الخير بن الحسن الخمار (وُلد في ٣٣١ هـ)، وهو أحد تلاميذ يحيى بن عدي، رسالة، في اتفاق بين رأيي الفلاسفة والنصارى^(٥)، فوق ما ترجم وشرح من كتب كثيرة.

ويكاد نشاط المترجمين منذ أيام حنين بن إسحق يكون مقصوراً كله على الكتب المعزوة إلى أرسطو بحق أو باطل وعلى مختصرات لها وتفسيرات وشروح.

٩ - فلسفة النقلة:

وينبغي أن لا نعد هؤلاء النقلة من جملة الفلاسفة ذوي الشأن؛ إذ كان يندر أن يُقبل أحدهم على الترجمة من تلقاء نفسه، بل كان في كل الأحوال تقريباً يعمل طاعة لخليفة أو وزير، أو رجل عظيم.

(١) انظر ترجمة حنين وولده وابن أخته، مبسطة في طبقات الأطباء ج ١ ص ١٨٤ - ٢٠٢.
(٢) ينسب إلى دير قتي، وهو نصراني فتهت إليه رئاسة المنطقيين في عصره، وعليه قرأ المنطق أبو النصر الفارابي، وتوفي يقيناً عام ٣٢٨ هـ - طبقات الأطباء ج ٢ ص ٢٣٥ والفهرست ص ٢٦٣.

(٣) طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٣٥.

(٤) نفس المصدر ص ٢٣٥ - ٢٣٦.

(٥) فهرست ص ٢٦٥.

وكان الطب هو فرع العلم الذي احتصوا به؛ وأكبر ما عُتوا به بعد الطب دراسة الحكمة: أعني القصص الجميلة ذات المغزى الخلفي، أو النوادر، أو الأقوال الحكيمة. وكان يشوق هؤلاء المترجمين ما يعجبنا نحن مما يرد في الحوار أو في القصص أو على المسرح من عبارات أصبحت شعاراً لفلسفة قائلها؛ وكانوا يعجبون بهذه الأقوال، ويجمعونها، لما تحويه من حكمة، وربما جمعوها لمجرد ما في تركيبها من جمال البلاغة.

وظل هؤلاء الناس في الجملة مخلصين لدينهم النصراني، دين آبائهم. وقد روى إلينا من خبر ابن جبريل ما يدل على نزعتهم الفكرية، ويدل في الوقت نفسه على تسامح الخلفاء وتقديرهم لحرية الفكر؛ فلما أحب الخليفة المنصور أن يحول ابن جبريل إلى الإسلام اجاب قائلاً: «أنا على دين آبائي أموت، وحيث يكون آبائي أحب أن أكون، إما في الجنة أو في جهنم»^(١)؛ فلبس الخليفة، وصرفه موفور العطية.

ولم يخلص إلينا من مؤلفات هؤلاء القلم إلا النزر اليسير.

ولقسطن بن لوقا رسالة قصيرة في الفرق بين النفس (Seele) والروح = Geist = rvevua = روح)، تُرجمت إلى اللاتينية، ونقلت إلى ألمانا؛ وقد ذكرها الباحثون كثيراً، واتصفوا بها^(٢)؛ والروح عنده جسم لطيف مقره التجويف الأيسر من القلب، ومن هنا المكان تمدد جسم الإنسان كله بالحياة وتنبه القدرة على الحركة والحس؛ وكلما كتبت الروح رقيقة لطيفة صافية كان صاحبها عاقلاً مفكراً سائساً مديراً مميّزاً.

وعلى هذا تتفق كلمة الفلاسفة جميعاً؛ أما النفس «فإن وصفها على حقيقتها صعب معتص جداً»^(٣)؛ وقد اختلف في أمرها أجيال الفلاسفة، وتناقضت أقوالهم؛

(١) طبقات الأطباء ج ١ ص ١٢٥.

(٢) هذه رسالة من نفس الرسائل الفلسفية، ترجمها إلى اللاتينية يوحنا الأسباني منذ القرن الثاني عشر الميلادي، ونشرها بالعمرية الأب لويس شيخو اليسوعي في مجلة المشرق سنة ١٩١١ عن نسخة خطية بالملكية الخالدية بالقسطنطينية.

(٣) الرسالة المذكورة ص ١٠٣.

وأياً ما كان الأمر فالنفس ليست جسماً^(١)، لأنها تقبل أشدّ الكيفيات تضاداً في وقت واحد. وهي جوهر غير مركب، كما أنها لا تستحيل ولا تبطل بفارقة البدن، كما يقع للروح؛ أما الروح فهي واسطة بين النفس والبدن، وهي علة ثانية في الحركة والحس.

وهذا الذي تقرر في أمر النفس ورد كثيراً في كتب العلماء الذين جاءوا بعد ذلك. ولكن حينما أخذت فلسفة أرسطو تزحزح آراء أفلاطون إلى المرتبة الثانية ظهر بالتدريج طرفان آخران متقابلان، ظهوراً واضحاً، وأصبح الكلام في أمر الروح (Lebensgeist) من شأن الأطباء وحدهم؛ أما الفلاسفة فإتهم صاروا يضعون النفس (Seele) في مقابل العقل (عقل) Vernunft = Geist = vous ونزلت مرتبة النفس، فأصبحت في جملة الأشياء الفانية؛ بل نجدها تنزل أحياناً إلى مجال الشهوات الخسيسة الشريرة، كما عند الفنوسطون. أما العقل المفكر فهو المرفوع من النفس، وهو أسمى ما في الإنسان، وهو وحده الجوهر الذي لا يعتره الفناء.

ونحن إذ نعرض للكلام في هذه الأجزاء الآن فكأنما نسبق للتاريخ، ونستطرد إلى ذكر مسائل لم تكن قد ظهرت في هذا العهد الذي نتكلم فيه، فلنرجع إلى المترجمين.

١٠ - مدى مطة العرب بالتراث اليوناني:

لم يكن في استطاعة الشرقيين قط أن يصلوا إلى أتمن ما خلفه لنا العقل اليوناني في الفن والشعر وكتابة التاريخ، بل ربما كان عسيراً عليهم أن يفهموه، لما كان يعرضهم في الإلمام بحياة اليونان، ولأنهم لم يكونوا منهيئين لتذوق هذه الحياة. وكان العرب يحسبون أن تاريخ اليونان لم يبدأ إلا مع الإسكندر الأكبر^(٢)؛ وقد وصل إليهم تاريخه محاطاً بالأساطير. ولا شك أن المنزلة التي كان يتبوؤها أرسطو عند هذا الملك العظيم في العصر القديم كانت سيئاً في أن فلسفته نالت قبولاً حسناً في

(١) انظر البرلمين على ذلك ص ١٠٣ - ١٠٥ من الرسالة المضممة.

(٢) انظر مثلاً مفاتيح العلوم لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي طبعة لبنان عام

١٨٩٥ ص ١١٢.

قصور خلفاء الإسلام. وكان العرب يعرفون ملوك اليونان حتى كليوباترة^(١)، وكانوا يعرفون أباطرة الرومان؛ أما أمثال «توكيديدس» Thukydides من المؤرخين فلم يعرفوا عنهم شيئاً، حتى ولا أسماءهم، ولم يأخذوا عن هوميروس أكثر من عبارته المشهورة: «يجب أن يكون الحاكم فرداً» ولم يكن عندهم معرفة، بالقصصيين الإغريق، ولا بالشعراء الغنائيين، ولم تؤثر الثقافة اليونانية في العرب إلا من طريق الرياضيات والطبيعات والفلسفة، وقد عرفوا شيئاً من أطولر الفلسفة اليونانية من مؤلفات فلوطرخس وفرغوريوس وغيرهما، كما عرفوا ذلك م كتب أرسطو وجالينوس ولكن هذه المعرفة كانت مشوبة بفساطير كثيرة. وأما ما عرفه الشرق من مذاهب الفلاسفة الذين تقدموا سقراط ففيه ما يدل على الأقوال والمراجع المتحولة التي كان يرجع إليها، وربما استطعنا أن نرده إلى آراء نشأت في الشرق ذاته، وحاول واضعوها أن يجعلوا لها قيمة، فأسندوها إلى حكماء اليونان الأقدمين؛ وعلى أي حال فلا نجد بداً من القول بأنهم رجعوا إلى أصل المصادر اليونانية.

١١ - استمرار المذهب الأفلاطوني الجديد:

ونستطيع أن نقرر بالإجماع أن المذهب الأفلاطوني الجديد، الذي تقبلوا إسماءه من الفلاسفة عندما كان سيفع من أيدي آخر الفلاسفة اليونان، أعني أنهم بدءوها حينما أخذ علماء المذهب الأفلاطوني الجديد بشرحون فلسفة أرسطو، التي كانت كتب أفلاطون تدرس وتشرح إلى جانبها؛ وظل الحراتيون وهم بعض الفرق الإسلامية زماناً طويلاً يدرسون الآراء الأفلاطونية أو الأفلاطونية الممزوجة بمذهب فيثاغورس أحسن الدراسة، وكان يتصل بتلك الآراء كثير من مذاهب الرواقيين أو من المذهب الأفلاطوني الجديد؛ وقد عتوا عناية منقطعة النظر بمحنة سقراط، إذ وقع في أثبة شهيداً طريقته التي تقوم على العقل. وكان لنظريات أفلاطون في النفس وفي الطبيعة أثر عظيم فيهم. كان شعار فلسفة سقراط تلك الوصية المشهورة المكتوبة على معبد دلف، وهي: «أعرف نفسك». وصلت هذه العبارة إلى العرب في ثوب من المذهب الأفلاطوني الجديد، وقد نسبوها إلى علي، حتى الرسول عليه السلام، بل إلى الرسول نفسه:

(١) تلس المصدر، وتسمى كليوباترة فلوطرا.

من عرف نفسه فقد عرف ربه^(١). وكان هذا نصاً استند إليه كثير من أهل النظر الصوفي على اختلاف مذاهبهم.

وأعلنت مؤلفات أرسطو تنال الخطوة شيئاً فشيئاً في دوائر الأطباء وفي قصور الخلفاء؛ وأول ما نال هذه الخطوة بالطبع هي كتب للمنطق وبعض ما في كتب الطبيعة. وكان العرب يعتقدون أن أرسطو لم يتدع سوى للمنطق؛ أما العلوم الأخرى فكانوا يعتقدون أن مذهبه فيها متفق تمام الاتفاق مع مذهب فيثاغورس وأنيادوقليس وأنكساغوراس وسقراط وأفلاطون، ولذلك كان للترجمون من النصاري والخرانيين، ومن حدا حذوهم يأخذون آراءهم في النفس والأخلاق والسياسة وما بعد الطبيعة من مذاهب الحكماء الذين سبقوا أرسطو.

وكان من الطبيعي أن الآراء التي كانت معروفة عند العرب باسم أنيادوقليس وفيثاغورس وغيرهما لم تكن لهم في الحقيقة، فقد كان العرب ينسبون فلسفتهم إلى هرمس، أو إلى غيره من حكماء الشرق؛ وزعم العرب أن أنيادوقليس كان من تلاميذ الملك داود، ثم من تلاميذ لقمان الحكيم بعد ذلك؛ وزعموا أن فيثاغورس تخرج في مدرسة سليمان... وهكذا. والكتب التي يذكرها مؤلفو العرب على أنها لسقراط هي، إن كانت صحيحة، محاورات أفلاطونية تظهر فيها شخصية سقراط.

وإذا صرفنا النظر عن الكتب الموضوعة المُنسوبة لأفلاطون وجدنا أن العرب يذكرون كتبه على تفاوت فيما بينهم في الإحاطة بها، وهي: دفاع سقراط (ويسمى احتجاج سقراط على أهل أثينة)، كريتون السوفسطائي، فيدروس، الجمهورية، فيدون، طيماوس، وكتاب النواميس. ولكن ينبغي ألا نستنبط من هذا أن العرب كانت لديهم ترجمات كاملة لهذه الكتب كلها.

على أن من المؤكد أن أرسطو لم يستبده وحده بالسيطرة على عقول العرب من

(١) ذكر الغزالي هذا الحديث في المفضون به على غير أهله (ط. القاهرة ١٣٠٩ هـ ص ٩) مستدلاً به على رأي له. ولم أجد إلى هذا الحديث المزعوم في كتب السنة.

(٢) انظر كتاب الملل والنحل للشهرستاني ص ٢٦٠، ٢٢٥.

أول الأمر^(١)؛ فأفلاطون، على ما عرف العرب، كان يقول بحدوث العالم وبقاء النفس وكونها جوهرًا روحياً؛ وهذه آراء لا تتعارض مع عقيدة المسلمين. أما أرسطو فكان يقول بقدّم العالم، وكان مذهبه في أمر النفس وفي الأخلاق أقل روحانية من مذهب أفلاطون؛ فكان العرب يرون فيه خطراً على دينهم، حتى لقد ألف متكلمو الإسلام، في القرن التاسع والعاشر من ميلاد المسيح (الثالث والرابع من الهجرة)، على اختلاف مذاهبهم كتباً كثيرة في الرد عليه، لكن الأحوال تبدلت بعد ذلك، وسرعان ما ظهر فلاسفة نبذوا نظرية أفلاطون القائلة بأن في العالم نفساً كلية واحدة، وبأن نفوس أفراد الإنسان ليست إلا أجزاء متناهية من تلك النفس الكلية؛ وأخذ هؤلاء الفلاسفة يلتصقون ما يعزز رجاءهم في الخلود في فلسفة أرسطو، لأنه جعل للنفس الجزئية شقاً كبيراً.

١٢ - كتاب التفاحة:

أما مبلغ معرفة العرب لأرسطو في أول عهدهم بالفلسفة، فهو يتجلى أوضح ما يكون في أنهم نخلوه كتباً ليست أقل قيمة وصلت إليهم كـ «الصحيفة بشرح فلاسفة المذهب الأفلاطوني»^(٢)، وكتب لا يتعدون في نسبة كتاب «في العالم» إليه. ولم يقف الأمر عند ذلك، بل هم نسبوا إليه كتباً كثيرة، كتبها الإغريق بعده، وفيها قول صريح بمذهب أفلاطون مشوباً بمذهب فيثاغورس، أو فيها المذهب الأفلاطوني الجديد، أو فيها مذاهب جديدة ملفقة من مختلف المذاهب.

ولنأخذ «كتاب التفاحة»^(٣) أول شاهد على ذلك. ويلعب أرسطو في هذا الكتاب

(١) يؤيد هذا الكلام أن كل مفكري المرحلة الأولى وكذلك الكندي كانوا جميعاً يقولون بحدوث العالم وأولية الزمان والحركة (انظر مثلاً رسالة الكندي في وحدانية الله وتناهي جرم العالم) ويحكمي صاعد في طبقات الأمم عن الكندي أنه ألف كتاباً في التوحيد ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بحدوث العالم في غير زمانه وليراجع القاريء تفصيل بيان موقف الكندي من كل من أرسطو وأفلاطون في تصديرتنا للجزء الأول من رسائله ص ٥٨ فما بعدها إلى ص ٧٥ و ص ١٠٥ طبعة القاهرة ١٩٥٠.

(٢) تسمى هذه المأخوذة «كتاب التفاحة» لأن أرسطو في أثناءها يمسك بيده تفاحة يصمم يرميها ما بقي من نفسه، وفي عظام المأخوذة ترتخي قبضة يده، فتسقط التفاحة على الأرض. (للمؤلف) وقد رأيت مختصراً لهذا الكتاب مخطوطة ضمن مجموعة بالكنية للتيبورية بدار الكتب.

نفس الدور الذي يلعبه سقراط في قصة فيدون التي ألفها أفلاطون: يدنو من فيلسوفنا الأجل فيأتي بعضُ تلاميذه لعيادته، ويجلسونه مبنهج النفس، فيدعوهم هذا إلى سؤال معلمهم المشرف على الرحيل أن يعلمهم شيئاً في حقيقة ماهية النفس وخلودها، فيقول لهم شيئاً قريباً من هذا: حقيقة النفس في المعرفة، في أسمى صورها، وهي الفلسفة؛ وكما معرفة الحقيقة هو السعادة التي تنتظر النفس العارفة بعد الموت؛ وثواب العلم علم أكمل منه، وكذلك عقابُ الجهالة جهالة أشد. والحق أنه ليس في هذه الحياة ولا في الحياة الآخرة، ولا في السماء ولا في الأرض، إلا الفلسفة والجهالة، وما تأتي به كلُّ منهما من جزاء. والفضيلة لا تختلف في حقيقة أمرها عن الفلسفة، كما لا تختلف الرذيلة عن الجهالة. ونسبة الفضيلة إلى الفلسفة أو الرذيلة إلى الجهالة كسبة الماء للثلج، فهما شيء واحد وإن باينت صورة كل منهما صورة الآخرة.

والنفس لا تجد لذتها الحقيقية إلا في الفلسفة التي هي الأمر الإلهي في النفس، وليست تجد النفس سرورها في المطاعم ولا في المشارب ولا في اللذات الحسية، وما اللذة الحسية إلا جذوة تشهب قليلاً ثم تنفد، والنفس العاقلة التي تصبو إلى الخلاص من عالم الحواس المظلم، هي نور حصين يبعث إلى مدى بعيد ومن أجل هذا كان الفيلسوف لا يرهب الموت، بل يفرح به، لأنه يفتتح له طريقاً مستباشراً متى ناداه الإله. وإن اللذة التي نهى عنها له معارفه القليلة في هذه الحياة هي الدليل على ما سيقع له عند الموت من سعادة: حين ينكشف له العالم الأكبر الذي يجهله، بل إنه لمعرف منذ الآن شيئاً من هذا المجهول، لأن معرفة الشاهد الذي يرى، وهي المعرفة التي نفتخر بها، لا تكون إلا بمعرفة الغائب الذي لا يرى. ومن عرف نفسه في هذه الحياة كفلت له هذه المعرفة أن يدرك كل شيء بعلم خالده، أي أن يكون هو نفسه خالداً.

١٣ - أوتولوجيا أرسططاليس أو كتاب الربوبية:

ونستطيع أن نستدل أيضاً على مبلغ معرفة العرب بفلسفة أرسطو من الكتاب

المصرية وعنوانه: «مختصر كتاب الفخاعة لسقراط» والفيلسوف الذي يتكلم هو سقراط. وعلى القارئ الرجوع إلى هذا المخطوط لفهم ما يقال من كتاب الفخاعة هذا، وإلى تاريخ الذلعب الفلسفية لستلانا، وهو مصور بمكتبه الجامعة المصرية، ص ٤٣٦ - ٤٤٤. نرى أصل هذا الكتاب.

الذي وُسم خطأ «كتاب الربوبية لأرسطو»^(١). وفي هذا الكتاب نجد أفلاطون الإلهي مصوراً في صورة مثل أعلى للإنسان، يعلم الأشياء كلها بالفكر الخدسي^(٢) فلا يحتاج لمنطق أرسطو^(٣). ولعمري إن الحقيقة العليا، وهي الموجود المطلق، لا تُدرك بالتفكير بل بالمشاهدة في حال الغيبة عن عالم الحسوس. يقول أرسطو، فيما ظنُّ العرب، والقول في الحقيقة لأفلوطين: «إني ربما غلّوتُ بنفسي وخلعت بدني جانباً، وصيرتُ كآني جوهرٌ مجرد بلا بدن، فأكون داخلاً في ذاتي، راجعاً إليها، خارجاً من سائر الأشياء، فأكون العِلْمَ والعالمَ والمعلوم جميعاً، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والفضاء ما أبقي له متعجباً بهتاً؛ فأعلمُ لُني جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي، ذو حياة فعّالة؛ فلما أيقنت بذلك ترقّيتُ بذاتي من ذلك العالم إلى العالم الإلهي، فصرتُ كآني موضوع فيه متعلّق به، فأكون فوق العالم العقلي كله، فأرى كآني واقف في ذلك الموقف الشريف الإلهي، فأرى هناك من النور والبهاء مالا تقدر الأكس على حصره ولا نعمة الأسماك»^(٤).

والنفس هي محور البحث في كتاب الربوبية. وكل معرفة إنسانية صحيحة فهي معرفة النفس، أعني معرفة الإنسان نفسه، أولاً ماهية النفس، ثم يعرف آثارها معرفة دون ذلك. والحكمة العليا هي في هذه المعرفة التي لا يبلغها إلا قليلٌ جداً، وهي لا تُدرك إدراكاً تاماً من طريق المفهومات الفكرية، ولذلك يبرزها الفيلسوف لنا، معشر الناس، كأنه فلان ماهر ومشرّع حكيم، في صُور لا تزال متجددة البهاء، كأنها عبادة الله. وفي هذا ينسج الفيلسوف، فيما يعالجه من إبراز الفلسفة، شخصاً متعالياً عن الحاجات وأغراض النفوس، وساحراً يخلب الألباب، وعلمه يرفعه على العامة، لأنهم يظنون دائماً في قيود الأشياء وفي أغلال التصورات والتخيلات والشهوات.

(١) نشر هذا الكتاب لأول مرة العلامة فريدرخ ديتريخ ديتريشي بيرلين عام ١٨٨٢.

(٢) أقصد للبيان العقلي المباشر، كأنه معانيه حية.

(٣) نفس المصدر من ١٦٣ - ١٦٤.

(٤) نفس المصدر من ٨.

والنفس تقع في وسط مراتب الوجود؛ من فوقها الله والعقل، ومن تحتها الطبيعة والمادة^(١)؛ وهي تفيض من الله على العقل، وبواسطة العقل تفيض على المادة، فتحل في الجسم، ثم تخرج إلى مكانها؛ وهذه هي الأطوار الثلاثة التي تتقلب فيها حياة العالم. والمادة والطبيعة والإحساس والتخيل تكاد هنا تفقد كل ما لها من شأن؛ فكل الأشياء تستمد وجودها من العقل (vous)، والعقل ملاك كل شيء، وكل الأشياء فيه معاً^(٢). أما النفس فهي عقل أيضاً؛ ولكن ما دامت في الجسم فهي عقل بالقوة، هي عقل تصور بصورة الشوق^(٣) إلى العالم الأعلى، إلى عالم الكواكب، عالم الخير والسعادة الذي يحيا حياة عقلية نورانية، متسامياً عن التخييلات والشهوات.

ذلك أرسطوطاليس كما عرفه الشرفيون، وكما عرفه المشاءون الأولون في الإسلام^(٤).

١٤ - فهم العرب لأرسطو:

وما يكون لنا أن نعجب من أن الفرقين لم يستطيعوا أن يفهموا فلسفة أرسطو فهماً خالصاً من الخطأ، ذلك أنه لم يكن لديهم ما لدينا من وسائل النقد لتمييز كتب أرسطو الصحيحة من الكتب المنحولة؛ وربما كان تمثل الثقافة اليونانية غير مسور لهم، كما كان مسوراً لعلماء المسيحيين في القرون الوسطى، فإن حملة هؤلاء العلماء المذهب الأفلاطوني الجديد، وكان ينقصهم بعض أجزاء المذهب الأرسطاطاليسي مثل كتاب السياسة، فكان بديهياً أن يستعوضوا عنه بكتلي أفلاطون: الجمهورية أو النواميس، ولم يفتن للفرق بين الاثنين إلا قليل منهم.

وتم عامل آخر جدير بالذكر؛ وهو أن المسلمين وجدوا كتب المذهب الأفلاطوني الجديد تشرح مذاهب فلاسفة اليونان وتوفق بينها، فالتزموا الجري على هذا المنهج؛ وكان الفريق الأول من الأخذين بمذهب أرسطو مضطربين إلى الوقوف موقف الرد

(١) نفس المصدر ص ٣.

(٢) نفس المصدر ص ١٦، ٩٣.

(٣) نفس المصدر ص ٥.

(٤) وكان المتأخرون يعتبرون أن من كتب أرسطو الصحيحة مختصر كتاب (رسالة الأسطقسات الإلهية) لبرقلس.

على خصومهم والدفاع عن أنفسهم، فلم يكن لهم يدٌ - على وفاق كانوا مع الجماعة الإسلامية أم على خلاف - من فلسفة مُتَّجِمة الأجزاء، يجد فيها الإنسان الحق الذي لا حق غيره. وقد ظهر علماء المسلمين فيما بعد من التقدير لكتب العلوم اليونانية مثل ما أظهره محمد [عليه الصلاة والسلام] من تقدير لكتب اليهود والنصارى المقدسة^(١)؛ غير أن هؤلاء العلماء كانوا أعرفَ بالكتب التي رجحوا إليها، ولكنهم كانوا أقلَّ حظاً من الابتكار؛ فقد كانوا يرون أن تقدماء الفلاسفة سلطناً في العلم يجب الخضوع له.

وكان المفكرون الأولون في الإسلام مؤمنين بسمو العلم اليوناني، حتى لم يكن يخالط نفوسهم ريبٌ في أنه بلغ أعلى درجات اليقين؛ ولم يكن من اليسير على الشرقيين أن يبحثوا بحثاً مستقلاً في أمور لم يطرقت لها قبلهم، لأن الشرقي يرى أن من لا شيخ له فشيخه الشيطان^(٢).

ولم يكن لهم يدٌ من محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وعلى الخصوص لم يكن لهم يدٌ من أن يجاوزوا صلاحيات تلك النظريات التي تناقض العقائد الإسلامية، أو أن يُبرزوها في صورة لا تناقض هذه العقائد متناقضة صريحة؛ وإنما حاولوا هذا التوفيق جرياً على ما سبقهم إليه فلاسفة النحج الأفلاطوني الجديد^(٣).

ولقد حاولوا أن يُرضوا خصومَ أرسطو وخصوم الفلاسفة في الجملة، فوجهوا عناية كبرى للنحج التي شأنها أن تقوّي الإيمان، والتي استطاعوا اقتباسها من

(١) هذه المقارنة أساسها وجهة نظر غير المسلمين في النبي عليه السلام.

(٢) هذه النتيجة التي ينتهي إليها المؤلف ناشئة من نظرة سطحية للفلسفة الإسلامية وعن النظر إلى الملاح اليونانية خصوصاً من حيث المادة والاصطلاحات. لكن الحقيقة هي أن الملاح التي قصدها فلاسفة الإسلام لم تكن دائماً هي الملاح اليونانية، وقد أثار كل من متكلمي الإسلام وفلاسفته مشكلات ووصلوا إلى حلول وكونوا مظهرات لم يعرفها اليونان. وقد فصل العرب في بحث المسائل تفصيلاً يضمن لهم الاستقلال - راجع في تأييد هذه الفكرة بحثين ليوليوس أوبرمان J. Obermann عن مشكلة العلمية عند العرب، ظهر في المجلة الفيثاوية لمعرفة الشرق WZKM المجلد ٢٩ (١٩١٥) من ص ٢٢٥ إلى ص ٢٥٠ والمجلد ٣٠ (١٩١٦ - ١٩١٧) من ص ٢٧ إلى ص ٩٠ وكذلك مقالة كاهن عن الغزالي بعنوان: Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis، قُبِلَ ونُشرَ ١٩٢١.

(٣) هذا لا ينطبق مثلاً على مذهب المعتزلة العقليين الذين اصطلمت آراؤهم بالدين اصطليفاً واضحاً.

كتب أرسطو الصحيحة أو المتحولة، وإنما فعلوا ذلك ليمهدوا السبيل لقبول آرائه العلمية. أما للخاصة فيهم كانوا يجمعون فلسفة أرسطو، كما جعلوا غيرها من مقالات الفرق والمذاهب، حقيقةً علياً يُشهد لها بمقائد العامة الموروثة بالتقليد وبمذاهب المتكلمين التي يتفاوت حفظها من الأدلة الداعمة^(١).

١٥ - الفلسفة في الإسلام:

وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتهازية (Eklektizismus)، عمادها الاقتباس مما تُرجم من كتب الإغريق ومجرى تاريخها أثنى أن يكون فيها وتشريعاً لمعارف السابقين، لا إبداعاً؛ ولم تتميز تميزاً يُذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولت من معالجة المسائل القديمة؛ فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة نستحق أن نسجلها لها^(٢).

ومع هذا فشأن الفلسفة الإسلامية، من الناحية التاريخية، أكبر كثيراً من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى، وإن كُتب دخول أفكار اليونان واستراجها في سيرة الشرق الكثيرة العناصر هو من الناحية التاريخية جدير أن يشوق الباحث على معرفة خاصية هذا ولا سيما إذا تناسينا الفلسفة اليونانية ولم ندقق في مقارنة الفلسفة الإسلامية بها. ولهذا البحث شأن عظيم، إذا كان يتيح لنا فرصة لمقارنة المدنية الإسلامية بغيرها من المذاهب والفلسفة ظاهرة في بلاد اليونان، حتى لقد يعدّها الأنسان غير خاضعة للظروف العامة التي تنشأ فيها المذاهب، وبحيث لا يمكن تحليل ظهورها بأسباب خارجة عنها.

وتاريخ الفلسفة في الإسلام شأن أيضاً، لأنه يُرنا أول محاولة للتغذي بثمرات الفكر اليوناني تغذياً أبعد مدى وأوسع حرية مما كان عليه الأمر في نشأة علوم العقائد عند النصارى الأوّلين. وإذا أحطنا علماً بالظروف التي أتاحَت تلك المحاولة استطعنا أن نصل بطريق القياس إلى نتائج متعلقة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب إلى النصارى في القرون الوسطى؛ ولكن يجب أن نكون في هذا القياس

(١) ربما يقصد المؤلف ابن رشد خاصة.

(٢) هذه حكم لا أساس له - راجع هامش رقم ١ من الصفحة السابقة.

على حذر، ويجب ألا نُفَرِّطَ في أمره الآن على الأقل؛ ثم إن معرفتنا بتلك الظروف ربما أفادتنا بعض العلم بالعوامل التي بتأثيرها تنشأ الفلسفة في الجملة.

ونكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة؛ ولكن كان في الإسلام رجالٌ كثيرون لم يستطيعوا أن يردّوا أنفسهم عن التفلسف؛ وهم، وإن اتشحوا برداء اليونان، فإن رداء اليونان لا يخفي ملاحظتهم الخاصة، ومن اليسير علينا أن نستنهين بشأنهم إذا أطلعنا عليهم من ذروة إحدى المدارس الفلسفية الحديثة المزهوة بفلسفتها؛ ولكن يحسن بنا أن نتعرفهم في يومهم التاريخية، ولندع الآن ردّ كل فكرة من أفكارهم إلى أصلها الذي انحدرت منه، تاركين هذا لمبحث قائم بذاته؛ وأما غرضنا فيما يلي فلا يعدو الإشارة إلى الهيكل الذي شاده المسلمون من المواد التي وجدوها مهيأة لهم^(١).



(١) إن حكم المؤلف على الفلسفة الإسلامية حكم جائر، فلفكري الإسلام فلسفتهم الخاصة، ورغم أنه لا توجد في تاريخ الفكر مستقلة حتى ولا اليونانية، فإن لكل فلسفة طابعها ومشكلاتها ومساهماتها في التراث الفكري الإنساني.

الباب الثاني

الفلسفة والعلوم العربية

الفصل الأول

علوم اللغة

١ - أنواع العلوم:

كان علماء المسلمين في القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري)، يقسمون العلوم إلى: علوم عربية وإلى علوم الأوائل أو العلوم غير العربية^(١)، وكان من الأولى عندهم علومُ اللسان، والفقه، والكلام، والتاريخ، وعلوم الأدب، ومن الثانية العلوم الفلسفية، والطبيعية، والطبية.

وهذا التقسيم صحيح في الجملة؛ فإن العلوم الأخيرة، وإلى جانب عظم الأثر الأجنبي فيها لم تشيع بين العرب شيوعاً تاماً، بل أن العلوم المسماة علوم العرب ليست من مبتكرات العرب الخالصة، بل هي تكامل نموها في نواح من الإمبراطورية الإسلامية اختلطت فيها لغات غيرهم، فمست الحاجة إلى التفكير في المسائل التي تتصل بالإنسان أكبر اتصال، من الشعر واللغة، والفقه والدين؛ وذلك بمقدار ما ظهر من فروق بين العرب وغيرهم، ولأنهم أرادوا بالبحث في هذه العلوم أن يتداركوا ما في معارفهم من نقص؛ ويسهل أن نتعرف تأثير الأجانب، ولا سيما الفرس، في كيفية نشوء هذه العلوم.

وكان للفلسفة اليونانية من هذا التأثير حظٌ لم يزل شأنه في ازدياد.

٢ - اللغة العربية، القرآن:

وكان للعرب شغف خاص بلغتهم؛ وكانت هذه اللغة بما حوت من كثرة في المفردات ووفرة في صور التعبير، وبما في طبيعتها من قبول للاشتياق خليقة أن تتبوأ مكانها بين

(١) لعل المؤلف يقصد أبا عبد الله محمد بن يوسف الخوارزمي، حيث يقول في مقدمة كتبه مفاتيح العلوم: «وجعلته مقالين: إحداهما لعلوم الشرائع وما يقترن بها من العلوم العربية، والثانية لعلوم الصمم من اليونانيين وغيرهم من الأمم». طبعة لندن ١٨٩٥، ص ٥.

لغات العالم؛ ولو قارناها باللغة اللاتينية، في ثقلها وقلة مرونتها، أو باللغة الفارسية في فرط إسهابها، لوجدناها تمتاز عليهما بما فيها من صور لفظية قصيرة تدل على المعاني المجردة؛ وهذه خاصية عظيمة النفع في ممارسة العلوم، فنحن نستطيع أن نعبر بهذه اللغة العربية عن أدق الفروق بين المعاني؛ غير أن كثرة المترادفات فيها تنحرف بالإنسان عن القاعدة التي وضعها أرسطو والتي تقضي بأن استعمال الألفاظ المترادفة غير جائز في العلوم المضبوطة التي تُخَدُّد فيها المعاني تحديداً دقيقاً.

وأى لغة فيها من جمال البيان وقوة الدلالة، ومن الصعوبة أيضاً، ما في اللغة العربية، كان من المحتم أن تهتء الدواعي إلى أبحاث كثيرة، عندما صارت لغة العلم عند السريان والفرس.

وأكبر ما جعل التعمق في دراسة اللغة أمراً ضرورياً هو اشتغال المسلمين بمداولة القرآن وقراءته وتفسيره؛ وكذلك حسب الذين لم يدخلوا في الإسلام أنهم يستطيعون إثبات أخطاء لغوية في الكتاب الكريم، فاقبل المسلمون على دراسة اللغة لهذا الغرض. وجمعت شواهد من أشعار العرب القديمة، ومن الكلام الحيّ الجاري على ألسنة الأعراب تأييداً للغة القرآن، وأضيفت لهذه الشواهد ملاحظات عامة تتعلق بصحة العبارة بوجه عام.

وفي الجملة كان المقياس عندهم هو كلام العرب الحيّ الجاري في مخاطبتهم، غير أن المسلمين لما حاولوا الدفاع عن صحة أسلوب القرآن لم يخلُ صنيعهم من تكلفٍ أحياناً^(١)؛ على أن السُدُج من المسلمين كانوا ينظرون إلى هذه المحاولة نظرة ارتياب، حتى أن المسعودي ليقتصر علينا أن بعض نحاة البصرة كانوا يتكلمون في تصريف فعل من الأفعال الواردة في القرآن، وهم في نزعة، وكان بالقرب منهم جماعة من الأكرّة يجمعون التمر، فلما سمعوهم عَدَّوْا عليهم فصفعوهم صففاً شديداً^(٢).

(١) لا أفهم معنى هذا الكلام؛ فنحن إذا علمنا أن القرآن نزل بلغة العرب، فلا جرم أن يكون فيه ما فيها من ضروب التعبير؛ وإذا كانت قد جمعت الشواهد من لغة العرب كأدلة على صحة أسلوب القرآن، وهو طبيعي، فهل في هذا تكلف؟ عَصْرُماً وأنه تقرير لأمر تمس لغة العرب ذاتها في شخص نص ثبت فيها.

(٢) كان أبو خليفة الفضل بن الحباب الجمحي، المتوفى عام ٣٠٥ هـ وأحد قضاة البصرة وأصحاب

٣ - نحاة البصرة والكوفة:

والعرب ينسبون إلى علي بن أبي طالب وَضَعَ علم النحو وأشياء كثيرة غيره، حتى ينسبون إليه تقسيم أرسطو الكلمة إلى ثلاثة أقسام.

والحقيقة أن الناس بدءوا يدرسون النحو في البصرة والكوفة؛ ويُحيط الغموضُ بأوّل نشوء دراسته؛ فلو نظرنا إلى كتاب سيويه^(١) لوجدناه عملاً ناضجاً ومجهوداً عظيماً، حتى أن المتأجرين قالوا إنه لا بد أن يكون ثمرة جهود متضافرة لكثير من العلماء، مثله مثل قانون ابن سينا في الطب.

ومعرفتنا بوجوه الاختلاف بين أهل الكوفة وأهل البصرة ليست كافية؛ فيقال إن نحاة البصرة قد جعلوا للقياس شأنًا كبيراً في الأحكام المتعلقة بأمر اللغة، كما فعل البغداديون فيما بعد، على حين أن نحاة الكوفة ترخصوا في أمور كثيرة تشذ عن القياس؛ ولهذا سُمِّيَ نحاة البصرة «أهل المنطق»، تمييزاً لهم عن نحاة الكوفة؛ وكانت مصطلحاتهم النحوية مبانة بعض المبانة لنظائرها عند الكوفيين.

وكان العرب الذين بقوا على سلفيتهم العربية غير متأثرين بالثقافات الجديدة، يرون أن المنطق أفسد عقول الكثيرين، حتى استرقوا في التلقيق في أمر اللغة؛ ولكن الآخرين قامت قواعدهم في أمر اللغة على الأهل.

وسمِّيَ أهل البصرة إلى الانتفاع بالمنطق لم يكن محض اتفاق، لأن تأثير المذاهب الفلسفية ظهر في البصرة قبل ظهوره في غيرها؛ وكان بين نحاة البصرة كثير من الشيعة والمعتزلة الذين أفسحوا السبيل للحكمة الأجنبية لكي تؤثر في مذاهبهم الكلامية.

= النوادر، هو وبعض أصحابه جالسون تحت النخل، على ضفة نهر من أنهار البصرة، فسأله بعضهم عن حكم اللولو في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾، ثم سأله: كيف يقال للراشد وللأثمين والجملة من الرجال والنساء، ثم سأله أن يقول ذلك بالجملة، فقال: ق قياض في قياض؛ فلما سمع الأميرة ذلك استعظموه وقالوا: «يا زنادقة! فتم تقريرون القرآن بحروف الدجاج؛ وعدوا عليهم فصغومهم، لما تخلص لهم خليفة والقوم الذين كتبوا معه من أيديهم إلا بعد كد طويل». مروج الذهب ج ٨ ص ١٣١ - ١٣٤ طبعة باريس.

(١) هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر مولى بني الحارث بن كعب؛ وفي تاريخ وفاته خلاف؛ فيقول البعض إنه توفي عام ١٦١ هـ والبعض إنه توفي عام ١٨٠ هـ أو ١٩٤ هـ.

٤ - علم النحو المتأثر بالمنطق والعروض:

وقد أثر منطق أرسطو في علوم اللسان التي لم يكن شأنها جمع الشواهد والمترادفات ونحوها، لأن هذه تنقيد بالموضوعات التي تعالجها. على أن السريان والفرس كانوا قبل العصر الإسلامي قد درسوا كتاب العبارة (NEQIEQUNVEIAS) لأرسطو مع إضافات ترجع إلى الرواقين وإلى أهل المذهب الأفلاطوني الجديد.

وابن المقفع الذي كان في أول الأمر صديقاً للخليل بن أحمد^(١)، يَسُرُّ للعرب الاطلاع على كل ما كان من اللغة الفهلوية من أبحاث لقوية ومنطقية، وعلى هذا المثال حُصرت الجملُ في أنواع خمسة حيناً وثمانية أو تسعة حيناً آخر، كما حُصرت أقسامُ الكلمة الثلاثة: الاسم، والفعل، والحرف.

ثم أتى بعض العلماء كالجاحظ، فأدخل أشكال القياس المنطقية في أساليب البلاغة^(٢).

وقام جدالٌ من بعدُ حول مسألة البلاغة أُمي في اللفظ أم في المعنى؛ ثم دار البحث في اللغة أُمي توفيقية فطرية أم من وضع الإنسان؛ وبالتدرج رجحت كفة الرأي الفلسفي القائل بأنها اصطلاح من وضع الإنسان.

ويرى إلى جانب أثر المنطق في العلوم العربية أو التعليمية، وكما جُمع النثر الذي يجري في محاورات الناس، وكما جُمعت آيات القرآن، كذلك جُمعت قصائد الشعراء، بل صُنفت أيضاً بحسب مبدأ معين، كالوزن الشعري مثلاً.

وبعد النحو نشأ العروض؛ ويقال إن الخليل بن أحمد^(٣)، أستاذ سيويه، هو أول من استعمل القياس في علم اللغة، ويروى أنه مُستنبط علم العروض، وعلى حين أن اللغة التي يُكتب بها الشعر كانت تُعتبر العنصر القومي الاصطلاحي في الشعر، كان هناك من يرى أن وزنه العروضي أمر طبيعي يشترك فيه البشر جميعاً؛ لذلك

(١) انظر ما يلي.

(٢) كلمة Rhetorik يراد بها الخطابة أو البلاغة بالمعنى الاصطلاحي؛ وتجد للمجاحظ أثرًا في الناحيتين: أما في الخطابة فيشارته إلى القياس المضمر في البيان والتبيين؛ وأما البلاغة فما يذكره البلاغيون من أنه هو الذي أدخل الفن البديهي المعروف عندهم بالقول المرجب.

(٣) ولد علم مائة من الهجرة وتوفي بين ١٦٠، ١٧٥ هـ (ابن خلكان ج ١ ص ٢١٦).

نجد ثابت بن قرة^(١)، في تصنيفه للعلوم يرى أن الوزن العورضي أمرٌ جوهري، وأن علم العروض علمٌ طبيعي؛ وهو لذلك يعدُّ من أقسام الفلسفة.

٥ - علوم اللغة والفلسفة:

وبرغم هذا كله احتفظ علم النحو العربي بخصائص له، ليس هذا مجال الإفاضة فيها؛ وهو، على أي حال، أثر رائع من آثار العقل العربي بما له من دقة في الملاحظة، ومن نشاط في جمع ما تفرَّق؛ ويحق للعرب أن يفخروا به. قال أحد علماء القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة)، في انتصاره للعرب وتفضيل علوم العربية على الفلسفة: ومن أدرك ما في الشعر العربي وأوزانه من دقة وغوص، عرف أن ذلك أعظم شأنًا من الأعداد والخطوط والنقط التي يعتمد عليها قوم يتوهمون أنهم قادرون على إدراك حقائق الأشياء؛ ولا أرى كبير نفع لهذه الأشياء التي إن كان لها بعض الفائدة، فهي مُضرةٌ بالعقيدة، وتؤدي إلى مفسدٍ تعود بالله منها^(٢).

فلم يكن العرب يحبون أن تعكّر عليهم الآراء الفلسفية العامة صفاء اللذة التي يجدونها في دقائق لغتهم؛ ولم تقرأ أبحاث اللغة المتشددون من صيغ لغوية أتى بها مترجمو الكتب الأجنبية!

وقد ذاع فن الخط الجميل أكثر مما ذاع البحث في اللغة بحثاً علمياً، وبلغ من الرقي صورة فيها دقة وصمو؛ وهذا الخط أدنى إلى الزخرفة منه إلى الإبتكار، شأن الفن العربي في جملة؛ وتنجلي لنا في خصائص الخط العربي دقة العقل الذي وضعه، ولكن تظهر فيه في نفس الوقت قلةُ الأهمية والتوثب؛ وقد نرى هذا في أطوار الثقافة الغربية كلها.

(١) هو ابن الحسن ثابت بن قرة الحكيم الحراني؛ ولد عام ٢٢١ هـ وتوفي عام ٢٨٨ هـ - ابن خلكان ج ١ ص ١٢١ - ١٢٥، وطبقات الأطباء ج ٢ ص ٢١٥ - ٢٢٠، والفهرست ص ٢٧٢؛ وله كتاب في تصنيف العلوم نشرت ترجمته اللاتينية في أواخر القرن التاسع عشر بالثلاث. (٢) لم نستطع للاعتداء إلى صاحب هذا النص، وإذا كان مأخوذاً من كلام أبي سعيد السيرافي المتوفي عام ٣٦٨ هـ في مناظرة له مع متى بن يونس فالكلام تلخيص لفكرة أبي سعيد عن الفلسفة.

الفصل الثاني

مذاهب الفقهاء (١)

١ - السنة، الحديث، الرأي.

إن المقياس الذي يرد إليه المسلم أفعاله وينبئ عليه أحكامه، إذا لم يحكمه سلطان العرف، هو كلام الله للنزل في القرآن، ثم التلويح بنية (عليه السلام).

وبعد أن توفي النبي جرى العمل بسنته في الأمور التي لم ينزل فيها نص كتاب، أعني أن الناس ساروا في أقوالهم وأفعالهم على سنة النبي، كما وصلت إليهم عن أصحابه. ولكن بعد أن فتح المسلمون بلاداً ذات منغيات قديمة نشأت مطالب جديدة من كل وجه، لم يكن للإسلام بها عهد، ذلك أنه بدلاً من شؤون الحياة العربية البسيطة وجدت هناك عادات وأفكار لم يحكم فيها الكتاب المنزل، ولم يرد في السنة بالنص ولا بالتأويل ما يبين الطريق إلى معالجتها.

ثم أخذ عدد الوقائع الجزئية يزداد كل يوم، وهي وقائع لم ترد فيها نصوص ولم يكن للمسلمين بدء من الحكم فيها، إما بما يتفق مع العرف الموروث أو بما يهديهم إليه الرأي الاجتهادي، ولا بد أن يكون القانون الروماني قد ظل زمناً طويلاً يؤثر تأثيراً كبيراً في ذلك، في الشام والعراق، وهما من ولايات الإمبراطورية الرومانية القديمة (٢).

وسمى الفقهاء الذين جعلوا لرأيهم شئناً في إصدار الأحكام إلى جانب الكتاب والسنة «أهل الرأي» وإمامهم أبو حنيفة (٨٠ - ١٥٠ هـ)، مؤسس مذهب الحنفية.

(١) راجع فيما يتعلق بهذا الباب كله، خصوصاً فيما يتعلق بأصول الفقه وتاريخها وتطور بعضها وبالقيمة الفلسفية لهذه الناحية كتاب «تسديد لطريق الثقافة الإسلامية» للأستاذ الأكبر للرحوم الشيخ مصطفى عبد الرزاق، طبعة القاهرة ١٩٤٤ من ١٢٤ - ٢٤٥.

(٢) راجع في هذا غير الإسلام للأستاذ للرحوم أحمد أمين لحيى مقلد هذا التأثير (ص ٣٠٣ - ٣٠٥ من الطبعة الثالثة ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥ م).

على أن الفقهاء في المدينة نفسها كانوا قبل ظهور مذهب مالك (٥٩ - ١٨٩ هـ)، يستعملون الرأي استعمالاً لم يكن منه بأس، وإن كان قليل المذهب، وكذلك استعمله أهل المذهب للملكي أنفسهم^(١).

ولكن لما بدأ الناس يعرضون عن الرأي بالتدريج بعد أن أصبح قيلة قليلة لأحكام تقوم على الهوى، قوى مذهب المقاتلين بوجوب الرجوع في كل شيء إلى الحديث المبين للسنة النبوية، فجمعت الأحاديث من كل صواب، وأولت، بل وضع الكثير منها، وقررت قواعد يعتمد عليها في تمييز صحيح الأحاديث من موضوعها، وكانت هذه القواعد تعنى بسند الحديث وموافقة الغرض الذي يستشهد به فيه أكثر مما تعنى بسلامة الحديث من التناقض المنطقي، أو بصحة نسبه للنبي.

وكان من أثر هذا التطور أن ظهر فريقان: فريق أهل الرأي، وأكثر ما يكونون في العراق، وفريق أهل الحديث أو أهل المدينة.

ثم إن الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤ هـ) صاحب المذهب الفقهي الثالث - وكان يحمد في أكثر أمره على السنة - يعمل في عهد أهل الحديث تمسكاً له عن أي حنيفة.

مركز تحقيقات كليات العلوم الإسلامية

٢ - القياس:

وكان تعلم للمنطق مؤذناً بدخول عنصر جديد في الجدل القائم بين الفريقين، هو القياس. ولا شك أن الفقهاء استعملوا القياس من قبل في بعض الأحيان، أما وقد اتخذ أصلاً من أصول الأحكام وأساساً أو مصدراً لها، فلا بد أن يكون قد سبقه تأثير التفكير العلمي^(٢).

(١) كان أبو عثمان ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ مولى آل لشكر القسري المعروف بربيعة الرأي، فقيه أهل المدينة وقد أدرك جماعة من الصحابة، وهو أستاذ مالك ابن أنس. ويظهر من اسمه أنه كان مشهوراً بالإفتاء بالرأي، وتوفي سنة ١٣٠ هـ أو سنة ١٣٦ هـ (ابن عسكان ج ١ ص ٢٢٨ - ٢٢٩).

(٢) استعمل القياس منذ عهد النبي عليه السلام، واستعمل بصورة واضحة قوية منذ عهد الصحابة، راجع كتاب «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» ص ١٣٩ - ١٤٦، ١٥١، ١٥٨، ١٦٣، ١٧٢، ١٩٠ وغيرها.

والرأي والقياس، وإن أمكن استعمالها مترادفين، فإن مجال الحكم الشخصي في ثانيهما أضيق منه في أولهما. ولما أُلِفَ الناسُ استعمالَ القياس في الأبحاث النحوية والمنطقية سهل عليهم الأخذُ به في الأحكام الفقهية، إما باستنباط حكم الشيء من حكم شبيهه، أو باستنباط حكم القليل من حكم الكثير أي بطريق القياس التمثيلي، أو باستخراج علم الحكم المشتركة بين جزئيات مختلفة، فيمكن إثبات الحكم لأحدها لوجود العلة التي تشترك فيها جميعاً (أي بطريق القياس الاستدلالي)^(١).

ويظهر أن استعمال القياس جرى في أول الأمر، وعلى أوسع صورة، بين الحنفية، ثم بين الشافعية من بعدهم، ولكن في مجال أضيق.

واتصل بهذا بحث فيما إذا كانت اللغة تصلح للتعبير عن الكلّي، أو هي لا تصلح إلا للتعبير عن الجزئي؛ وصار لهذه المسألة شأن في النظريات الفقهية.

على أن القياس كأصل منطقي في الفقه لم يزل كبير شأن؛ فبعد الكتاب والسنة، وهما المصدران الأولان للأحكام الفقهية، أصبح الفقهاء إلى تأكيد قيمة الإجماع، أغنى اتفاق كلمة الجماعة الإسلامية على حكم؛ وإجماع الأمة، وبعبارة أدق إجماع المجتهدين - الذين سُمِّيَتْ بِمَنْزِلَةِ الكنيسته وعلمائها في الملعب الكاثوليكي - هو الأصل الاعتقادي الذي لم يعترض على كونه أصلاً إلا قليل من العلماء، وكان أكبر وسيلة في دعم بناء الفقه الإسلامي.

على أنه لا يزال للقياس من الوجهة النظرية مكانة ثانوية، فهو أصل من أصول الأحكام المرتبة الرابعة بعد القرآن والسنة والإجماع^(٢).

(١) ويعرض كلاماً ولكن كلمة قياس تقابل في العادة كلمة Analogie على أننا نجد في الاصطلاح الفلسفي الذي يرجع إلى المترجمين الأولين أن كلمة قياس تقابل الكلمة اليونانية ouyroyiowis على حين أن الكلمة اليونانية avayiyis تترجم بالكلمة العربية: مثل (المؤلف).

(٢) نشأ الإجماع كأصل من أصول الأحكام منذ وقت مبكر جداً مصاحباً لأصل الرأي والقياس باعتبار أن الإجماع صورة من صور الرأي وتطوره في طريق التنظيم ومن صور تنظيم قاعدة المشاورة التي حث عليها القرآن وعمل بها النبي عليه السلام نفسه والصحابة من بعده خصوصاً، وهذا طبيعي في كل جماعة منظمة - فإذن كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٧٢، ١٧٦ - ١٧٨.

٣ - موضوع الفقه ومنزله:

وعلم الفقه يتناول حياة المسلم من جميع نواحيها؛ والإيمان أول واجبات المسلم. وقد لقي الفقه مقاومة شديدة أول الأمر، شأن كل جديد، إذ بسببه صارت أحكام الشريعة مسائلَ نظرية، وتحول استئالُ أوامر الدين إلى تعق وتدقيق في النظر. وقد أثار هذا معارضةً من جانب سُذج أهل الورع، ومن جانب أهل الحزم من رجال السياسة أيضاً ولكن أخذوا يعترفون شيئاً فشيئاً بأن علماء الشريعة (ويسمون الفقهاء في المغرب) هم روثة الأنبياء.

نما علم الأحكام قبل نمو علم العقائد، واستطاع أن يتبوأ أكبر مكان إلى يومنا هذا. ويكاد كل مسلم يُلمّ بطرف منه، لأنه جزء من التربية الدينية الصالحة. ويرى الإمام الغزالي أن علم الفقه قوت النفوس المؤمنة، لا غناء لها عنه كل يوم؛ أما علم الكلام فهو دواء للنفوس المريضة^(١).

وليس هنا ما يدعونا إلى الدخول في فروض الفقهاء وتفرعاتهم. والفقه في جوهره قانون نظري مثالي، لا يمكن تحقيقه عاصفاً في دنيانا هذه الناقصة^(٢).

وها قد عرفنا الآن أصول علم الفقه وسلك في الإسلام، فلذا ذكر في إيجاز تقسيم الفقهاء للأعمال التي هي موضوع تفكيرهم، وهذه تقسم عندهم إلى:

(١) إجماع المروم من علم الكلام ص ٢٠ - ٢١ مصر ١٩٣٢ م

(٢) حض الدين على التكميل الخلقي بالفضائل كلها وعلى التكميل الخلقي بالمعارف والتكميل الديني بالمبادئ التي يُقصد منها تعظيم الله والسمو بالإنسان، ولتخص الفقهاء بمعرفة المبادئ والشريعة من حيث معرفة الأحكام والشروط وما عملها وأدلتها، حتى آل ذلك إلى مجرد تطبيق قانوني عند الكثيرين، لكن الكثيرين من الفقهاء اعتمدوا إلى جانب ذلك بتكوين الفضائل الخلقية - الدينية على أسس تروى نفسي، فغنوا بتحليل النوايا والبواطن والغايات في الأعمال مع شعور كامل بالقيمة الخلقية - الدينية وبالكمل الإنساني المقصود من الدين. وأكثر ما نجد ذلك عند الفقهاء الماتلين إلى الزهد والصوف، وأول من ظهر عنده ذلك ظهوراً واضحاً هو الحارث بن أسد الخليلي، في كتابه المسمى «الرعاية لحقوق الله» الذي نشر في إنجلترا وفي كتب أخرى قد أعيدنا لها للنشر مثل كتاب ديد من قباب إلى الله وكتاب المسائل في الزهد وكتاب المسائل في أعمال القلوب والجوارح وغيرها. ثم جاء بعد الخليلي أبو طالب المكي بكتابه «قوت القلوب» والغزالي بكتابه «إحياء علوم الدين» وهنا نجد علم الفقه يصول من علم تطبق قانوني إلى علم أخلاق تهليني بالمضي الصحيح.

(١) أعمال أداؤها واجب، يُثاب على فعلها ويُعاقب على تركها، وهي الفروض أو الواجبات.

(٢) أعمال تدب إلى فعلها الشرع، ويُثاب فاعلها ولا يُعاقب تاركها، وهي السنة والمندوب والمستحب.

(٣) أعمال أبلحها الشرع. وليست موضع ثواب ولا عقاب، وهي المباحات أو الجائزات.

(٤) أعمال لا يُقرها الشرع، ولكنه لا يعاقب عليها، وهي المكروهات.

(٥) أعمال نهى عنها الشرع، ومن فعلها استوجب العقاب، وهي المحرمات^(١).

٤ - الأخلاق والسياسة:

كان للنظريات الفلسفية اليونانية أثر مزدوج في الباحث الأخلاقية في الإسلام؛ فتجد عند كثير من أهل الفرق وعند الصوفية، عند أهل السنة وعند المتهندين، مذهباً خلقياً يترع إلى الزهد ويصطبغ بنوع من فيثاغورس وأفلاطون. ونجد مثل هذا عند الفلاسفة الذين متكلم عليهم فيما بعد، وكثيراً ما ترد بين أهل السنة قول أرسطو بأن الفضيلة وسط بين طرفين، لورود مثل ذلك في القرآن^(٢)، ولأن نزعة الإسلام في جملة نزع جامعة توفيق بين الطرفين المتناقضين.

على أن السياسة نالت في الإمبراطورية الإسلامية من عناية الباحثين أكبر مما نالته المسائل الأخلاقية؛ وكان الكفاح بين الأحزاب السياسية أول عامل أحدث اختلافاً في الآراء؛ فتجد النزاع في مسألة الإمامة، أعني رئاسة الجماعة الإسلامية، يمشى في التاريخ الإسلامي كله.

غير أن المسائل التي قام حولها النزاع كانت شخصية عملية أكثر مما كانت نظرية؛ فلا حاجة لمؤرخ الفلسفة أن يتعمق فيها، إذ تكاد لا يخرج منها شيء له قيمة فلسفية.

(١) فارت: Snouck Hurgronje in Z D M G. LII, S. 155, (المؤلف).

(٢) يقصد المؤلف آيات مثل: «ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط» ومثل: «والذين إذا اتفقوا لم يمسروا ولم يقتلوا وكان بين ذلك قواماً».

وقد تكون للدولة الإسلامية في أثناء القرون الأولى قانون شرعي دستوري ثابت؛ ولكن الحكام الأقوياء لم يحفلوا به، كما أنهم لم يعاؤا بنظريات الفقه، وعدلوا ذلك من التدقيقات الكلامية؛ أما الحكام الضعفاء فلم يستطيعوا تطبيق تلك القوانين بالكلية.

ولا فائدة هنا أيضاً من الإفاضة من الكلام عن المؤلفات الكثيرة التي كانت تصور شخصيات الملوك وآدابهم، وكانت محبوبة في فارس بنوع خاص، والتي كانت دوائر القصور تقوى إيمانها بنفسها وبولجها بما تضمنت من حكم خلقية وقواعد سياسية حكيمة.

وكان همّ الجهد الفلسفي في الإسلام موجّهاً إلى الناحية النظرية العقلية، ولم يهتم الفلاسفة بأن يعالجوا المسائل التي عرّضتها لهم الحياة الواقعية من اجتماعية وسياسية إلا عند الضرورة.

وكذلك الفن الإسلامي أيضاً؛ فهو وإن كان حظه من المبررة أوفر من حظ العلم، فإنه لم يعرف كيف يعث الحياة في المادة غير المصورة، وإنما كان يتلاعب بصور الزخرفة؛ فالشعر العربي لم يتداع ~~هدراً~~ ولم تكن فلسفة العرب فلسفة عملية..

كتاب التاريخ الإسلامي

الفصل الثالث

المذاهب الاعتقادية (مذاهب المتكلمين)^(١)

١ - العقائد النصرانية:

جاء القرآن للمسلمين بدين، ولم نجدهم بنظريات؛ وتلقوا فيه أحكاماً، ولكنهم لم يتلقوا فيه عقائد^(٢)

(١) تبه مؤرخون العقائد الإسلامية إلى اتصال الكلام بالفلسفة، وإلى موافقات المتكلمين للفلاسفة وأغلبهم ضدها؛ ونبه الباحثون الأوروبيون منذ أكثر من قرن إلى أن المتكلمين فرقة من فلاسفة الإسلام؛ نجد هذا عند تينمان وريتر، ولهيب ريتز إلى أن مذاهب المتكلمين هي الفلسفة العربية الحقيقية؛ وكتبه في هذا هاربروكر (Harbreucker) في ترجمته لكتاب اللال والنحل للشهرستاني إلى الألمانية (مقدمة طبعة ١٨٥٠ م ص ٧) ولانست رنان ورنان، إذ ينكر قدر الفلسفة الإسلامية بمعناها المعروفة، يرى أن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام يجب أن تنحصر في مذاهب فرق المتكلمين. ولا يزال الباحثون المعاصرون يجعلون هذه المذاهب من أقسام الفلسفة في الإسلام. وقد ساقبت الكتب التي طبعت أخيراً مثل مقالات الإسلاميين للأشعري والإصهار للخطاط، إلى جانب كتب أصحاب المقالات المعروفة، على بيان ما في علم الكلام من عناصر فلسفية؛ شدة شأن علوم العقائد عند اليهود والنصارى؛ بل إن علم الكلام في الإسلام انحلت بالفلسفة، لا يتصور خلافه؛ فليعلم علم الكلام وعلم الإلهيات في مقدمة ابن خلدون؛ راجع أيضاً:

Tennessmann: Manuel de l'histoire de la philosophie, trad. V. Cousin, Paris, 1839. T. I. p. 363.

Heinrich Ritter: Ueber unsere Kenntnis der arabischen philosophie, Göttingen, 1844, S. 11, 13.

E. Rann: Averroes et Averroïsme, Paris, 1925, aver. p. II: pref. p. VI - VII; p. 101.

(٢) هذه الملاحظة التي يتناولها المستشرقون لا تكون حقيقة إلا إذا كان معناها أن الأنبياء ليسوا كالفكرين العاديين، أو بعبارة أخرى إذا كانت كتب الوحي الإلهي ليست كالكتب العادية التي تؤلف في موضوع محدد، وعلى المنهج الخاص به، وطبقاً للغاية من البحث، وذلك بحسب نظام مقرر في ذهن المؤلف، على المنهج الإنساني في تصنيف الكتب، بعد ما يتقدح في ذهن الباحث من جزئيات المعرفة، وما يكشفه نظره المحدود من موضوعاتها شيئاً بعد شيء. وهذه هي الطريقة الإنسانية العادية.

أما الأنبياء، وحتى أصحاب القطرة القائقة من ذوي الإنتاج الفكري أو الفني أو أصحاب الوثبات الروحية والخلقية، فمهما حاول مؤرخو الأديان وفلاسفة الدين أو الباحثون في خصائص =

= الإنتاج الإنساني الفياض أن يمتلئوا صفاتهم، مستلذين إلى استقرار أحوالهم - والذي يعني هنا هو استقرار تاريخ الأنبياء للتقدمين خصوصاً نبي إسرائيل - وإلى تحليل أفعالهم وأقوالهم، فإن صفاتهم لا يمكن أن تحصر إلا على وجه تفريسي، كما لا يمكن أن يستخرج من ذلك وصف كلي ينطبق على جميع الأنبياء أو أصحاب الفطرة الفالقة إلا على نحو قاصر، لأن ذلك مجرد تلخيص للسلاح أو الصفات والأعمال الخارجية، وهو لا يستطيع أن ينفذ إلى الأعماق الخفية قط.

ولا يليق بإبحث علمي من الطراز الحديث، إذا كان يعترف بالثبوت وبأنها ظاهرة وقعت بالفعل، أن يستحيح لنفسه، إذا كان لا يريد أن يستهدف لخطر الخروج على المنهج العلمي الحديث، للحكم على قضية نبي أو أحواله الداخلية المتخوفة. وهو من غير شك، إن فعل ذلك، يقتحم ميداناً لا تخدمه فيه الوسائل العلمية التي لا تعدو تسجيل الظواهر الخارجية أو محاولة تحليلها؛ وكل هذا لا يتجس بقاءاً للهيبة، كما أنه لا يعين على النفوذ إلى صميم الأشياء.

إن بني آدم يتفاهمون في الواقع لا بالظواهر بل هم يجاورون بأرواحهم من طريق الظواهر. وشأن الإنسان مع الأنبياء هو هذا الفهم من طريق التجارب الروحية، على ضوء ما يتمكس من شخصيتهم الفريدة، ومن أفعالهم وأقوالهم وأحوالهم، في الأرواح المستعدة لتلقي تأثيرهم، على كسب ما يشبه أن يكون نموذجاً نبوياً في هذه الأرواح. وهنا لا يفيد التحليل العلمي لشخصيتهم ولا التلخيص لجملة صفاتهم في الممرقة بأرواحهم إلا قليلاً؛ كما أن التحليل للظواهر النفسية لا يفيد في معرفة ماهية النفس شيئاً.

إن أرواح الأنبياء تفيض عن أعماق بعمدة فيها فعل الله . فهل نضي وصف الماء الذي يجري على الأرض متنجراً من عين متدفقة أو تحليله في العمل أو الوصف لشكل هذه العين، في معرفة القوة الداخلية التي تدفع الماء، شيئاً؟ فالأنبياء أصحاب تجارب داخلية حية وذو مشاهدات باطنة بحسوتها وبما يتوهمها بأرواحهم، ويرون بذلك ما لا يراه غيرهم؛ وهل إذا أحس الإنسان مثلاً بالسعادة أو الحب أو الرضا أو الشوق أو الألم والحزن والخوف والقطعية يكفينا في معرفة ذلك أن تصف ما يلوح على ظاهره من سمات؟ وأين هذا من أحاسيسه التي تموج بها نفسه والتي لا يعرفها إلا هو، حتى لو حسدنا لذلك كل مناهج التحليل وكل كلام الناس؟.

أما كلام المؤلف هنا عن القرآن، ففيه من الحق بمقدار ما يقصد أن يقول إن القرآن لا يحوي نظريات مبنية، على طريقة المؤلفين في المادة ذلك أن القرآن، نظراً لأنه كتاب إلهي، لا يعصي الأشياء، ولا يعطي منطوق نظريات، بعد إحصاء وجوه الشيء على نحو ما يفعل المؤلف المادي، عندما تصور نفسه بالرقي أو عندما يسجل ما يصل إليه بعد الحين والحين من آثار العيان الحسي أو العقلي، كذا في ذلك ذهنه ومتصباً فيه فكره آحياناً؛ بل يتكلم القرآن عن موضوعه كلاماً مطلقاً، هو بيان للشيء، كأنما أحواله هي التي تنطق عنه؛ والأمر، إذا أردنا التمثيل، كالنسبة بين النظم الجميل الساري في الروح وصورته الخارجية بآلات الصوت، والله الخلق الأعلى. =

١٠ إن القرآن يقرر قضايا عن الذات الإلهية وصفاتها، وعن الإنسان وموقعه في الوجود، وعن العلوي والسفلي وما فيهما، وعن الإيمان وعن الأنبياء وعن الحقائق الدنية والمواعظ غير المحسوسة، مخاطباً العقل الإنساني الطبيعي السليم، لا العقل الذي قد شككه العلم الحسي والنظري، فحور فيه وملاً غرابه بما لمصطنع أو فرض على العقل من قضايا لم يتكامل أدلتها في معظم الأحيان ولم يقبلها الناس إلا قبولاً تقليدياً اعتقادياً في الغالب، مما قد يحول في بعض الظروف دون تقدم في معرفة موضوع الفكر، أو يؤدي إلى التمسك المستمر في الأخطاء.

فالقرآن يبنى بناء جديداً على أرض الفكر الطبيعي السليم هو يبنى للإنسان الفكر المخاطب به، ويدعوه إلى النظر وإلى الإحساس بالحقائق في نفسه وفي أعمال الأشياء، على طريقة التبييه والإيقاظ لمواجهة موضوع الفكر والإيمان، قبل التشوش والعارض من الآراء المتضاربة التي لا تصور من الحقائق إلا جوانبها الخارجية على كل حال. وفي القرآن المادة الغزيرة التي يستطيع الإنسان عند تأملها أن يبنى عليها بناءه الإنساني على الأسس التي يتكون في نفسه متمكناً مما يقرره القرآن مباشرة.

وهذه هي الطريقة الصحيحة والحقيقية في التعلم والتعليم معاً. وليست الفلسفة في الواقع هي الفلسفة الميتافيزيقية للنفسية المنظمة بحسب قواعد المنطق التي لا تعرف أن تصف أصل الطبيعة للفكرية، فحسب بل هي التي ينتج عنها في الفكر الإسلامي دفعة واحدة من أعمال جديدة، ناشئة عن موضوع الفكر مباشرة. وهذا يعني الدور الثاني الذي هو دور الترتيب والعرض في صورة مهتمة مفصلة بالتعليم وأدلتها ومع هذا فلا ينبغي أن يتجاهل أحد ما في القرآن من ضروب الاستدلال القائم على البرهان العقل، على قواعد الفكر المنظمة، ومن التبيه المستمر على النظر العقلي في الوجود والتأمل لما فيه وعلى التمسك في بناء العوالم وتوقف بعضها على بعض، ومن إشارات كونية ونفسية من شأنها أن توصل بالضرورة العقلية إلى الغاية منه، وهي إنشاء وجهة نظر عن الذات الإلهية وعن الإنسان وعن الوجود والحيات.

والقرآن يشير في كثير من المواضع إلى أن الدعوة الدينية «تذكيرة» هي تنبيه وإيقاظ للعقل لكي ينظر في الوجود ويؤمن بموجبه، على سبيل الاستدلال العقلي من الأثر على الموتر، ومن الإيمان والنظام والتسليم على المنظم المنظم المنظم، وذلك بالتأمل في الوجود وفي الإنسان وما يؤدي إليه ذلك من معارف هذه الآيات مثل: «إن في خلق السموات والأرض، واختلاف الليل والنهار، والغيث الذي تجري في البحر بما ينفع الناس، وما أنزل الله من السماء من ماء فأشياء به الأرض بعد موتها، وبث فيها من كل دابة، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض، آيات لقوم يعقلون» (سورة البقرة، آية ١٦٢) «وفي الأرض آيات للموقنين، وفي أنفسكم، أفلا تبصرون؟» (سورة الفاتحة، آية ٢٠ - ٢١) «وسرهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم، حتى يتبين لهم أنه الحق، لو لم يكن دبرك فقه على كل شيء شهيداً» (سورة فصلت، آية ٥٣). «لم يخلقوا من غير شيء، ثم هم الخالقون؟» أم خلقوا السموات والأرض؟ بل لا يوتنون؟» (سورة الطور، آية ٣٦، ٣٥) «ألم يكن الله شاكاً فخلق السموات والأرض؟» (سورة إبراهيم، آية ١١)، وهكذا في سائر موضوعات الفكر والحيات.

وقيل الرعيلُ الأولُ من المؤمنين ما في القرآن من تعارض، وهو الذي نعلمه نحن
بتقلب الظروف التي عاش فيها النبي [عليه السلام] باختلاف أحواله النفسية،
وسلموا به دون أن يتساءلوا: كيف؟ أو لم؟^(١)

(١) = ولما كان الأنبياء يتلقون الوحي، فيصرون بفضل في أقوالهم أفعالهم وما يضحون أو يتقون
من نظم، مدلة للناس فإن قول التقاد إليهم لم يجهلوا بتفريات أو عقائد قول في غير موضع.
وطبيعة الوحي أن يكون مغذياً للأرواح ومهيئاً للنفس للتفكير الحق والعمل الصالح، وموجهاً
لها في الفكر والحياة، على منهج صحيح، يكونه العقل السليم للتخاطب بالوحي، بعد أن تتصور
النفس بسجوى الوحي، فيصبح مخرجاً بها وحالاً لها فهل يمكن أن يصطب كلام المؤلف،
بعد هذا، على القرآن، إلا بالمعنى الذي نُبئت إليه في أول الكلام؟

إن كلام المؤلف عن تسليم العرب للنبي فيما بلغه إليهم وعن عدم سؤالهم: كيف؟ أو لم؟
تعارضه الوثائق من جنابهم للنبي وحنانهم له، وسؤالهم للمستمر، واعتراضهم على ما كان يقوله
لهم، إلى أن آمنوا وانطقت نفوسهم في أكثر من عشرين حلة والقرآن والحديث سجلان
يبدآن أسئلة معاصري النبي، من العرب الوثائق، وطرب وغير العرب من أهل الكتاب، فسكوا
عن أوجه القصر وعن موعد قيام الساعة وعن طبيعة الروح وتطاولوا إلى التشكر في ذات الله
حتى أمرهم النبي أن يشكروا فيما خلق الله وألا يشكروا في ذاته بل تناقش المسئلة في مسألة
القصر في عهد النبي وذكروا في مجاللاتهم آيات القرآن فتهاجم النبي غرقاً من أن يميل بهم
الجدال عما لا بد لهم منه أولاً من الإيمان بالله والوحي (تصوره التصور الحقيقي، ولكيلا
يؤدي الجدال إلى الانحراف عن سلوك طريق السير التي رسمها الدين، جراً وراء الشهوات
الفاسدة. وكل تاريخ الوحي الحملي هو تاريخ حيازة المسلمين في أثناء بحث وسؤال وجوابه،
فالقرآن من هذا الوجه هو وحده الوحي الحلي بالمعنى الحقيقي.

أما ما يقول المؤلف عن التعارض للوجود في القرآن فهو في نظر المستشرقين ينصب في الغالب
على نقطتين: على الذات الإلهية وعلى فعلها، وعلى مشكلة الفعل الإنساني وعلاقته بالفعل الإلهي،
أي المشكلة المعروفة بمشكلة الجبر والإختيار. وقد أشار هـ جريم H. Grimme في كتابه
عن حياة النبي وعالمه، منذ زمان طويل، على أن التعارض يرجع إلى أسئلة النبي النفسية وإلى
فترات مختلفة في تاريخ دعوته، وورد رأيه بعضُ المستشرقين مثل جولفزيهر في كتابه المسمى
«محاضرات عن الإسلام» Vorlesungen über den Islam وهو المترجم إلى العربية بعنوان «الفيلة
والشريعة في الإسلام»، وغير جولفزيهر من ثم يعرف الإسلام المعرفة الحقيقية، ولا ألم بمحاضراته
الفعلية إلا لائم المصحح، ولا حاول العدالة بالنفوس على فلسفة القرآن للعبيقة وعملولة إدراك
الحكمة والبراد من الآيات المشابهة، مما نرى إليه القرآن نفسه في آية: وهو الذي أنزل عليك
الكتاب، منه آيات محكمات هن ثم للكتاب وأنزل مشابهاً، فلما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون
ما تشابه منه ليعفوا الفتنة ويجهلوا تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله، والراسخون في العلم، يقولون
لنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب» (سورة آل عمران آية ٧) =

= فلو كان المقصود أن نفس النبي العربي يطلب عليها أحياناً الشعور بعظمة الله وقدرته، حتى يتضائل بجانيها شأن للمخلوقات كالإنسان وغيره، فنجد آيات مثل: «وخالق كل شيء»، وهو القاهر فوق عباده، «وما تشاؤون إلا أن يشاء الله»، «يهدي من يشاء ويضل من يشاء»، ثم يشعر أحياناً أخرى بالقسوة الإنسانية الخالدة المخلودة، فيصبح هذه القدرة بعض الحق، وتجد عند ذلك آيات مثل: «وقل: الحق من ربكم، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»، «ولا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي»، «الآية»، «كل نفس بما كسبت رهينة»، «من اعتدى فلأنما يهتدي لنفسه، ومن ضل فأنما يضل عليها، وما أنا عليكم بوكيل»، «وأن ليس للإنسان إلا ما سعى»، وأن سعيه سوف يُرى، ثم يُجزأ الجزاء الأوفى، «ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره»، «ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره» - لكان لرأي جريم أو جولدنهر بعض القيمة من حيث أنه يصف تجربة روح متدبنة تف بين الشعور بالمخلوق الأعظم والشعور بالمخلوق المحدود. ولكن القصد من رأيهما إنكار الوحي الحمدي والبحث عن أسباب تبرر ما جاء فيه من عبارات متعارضة في ظاهرها فحسب.

وإذا كان القول بنوة محمد عليه السلام أحد احتمالين لا معنى عنهما وكان احتمالاً لا يتعارض مع أحكام العقل المطلق، هذا إلى أن دلائل نبوته تزيد على دلائل نبوة غيره من الأنبياء، فقد كان موقف الإنصاف العلمي يحتم البحث عن تفسير للتعارض المزعوم في القرآن من وجهة نظر غير التي ينكر المنكرون الوحي الحمدي على أساسها.

ذلك أن القرآن ليس كلاماً مستوحى ولا مستوحى بالأوهام، ولا أديب متخيل، ولا فنان مخترع أو واصف، بل فيه تقرير لحقائق لا بد من البحث عن الأساس الصحيح لوحدتها، رغم تنوع صور التعبير عنها. وقد تقدم (في التطبيق السابق) القول بأن الوحي الديني فيضٌ عن منابع حقيقة فلا يحتم إذن أن تكون صورته صورة المكعب العلمية، ولا لاكتسب بها.

وإذا كانت هناك أسباب وجيهة لوجود آيات في الدور المدني من التي تؤكد القفل الإلهي الأهل، وآيات في الدور المكّي تؤكد الفعل الإنساني، غير الأسباب التي يتكلم عنها جريم أو جولدنهر، مثل اتجاه القرآن أولاً إلى هدم الروح الجبرية الإسلامية التي سرت إلى العرب عن جاهليتهم، وتدل عليها أشعارهم وآيات القرآن نفسه، وذلك بقصد التمهيد للعودة الإدارية إلى الإيمان بالله، فليس المقام هنا مقام البيان لهذه الأسباب ولا بد قبل التعرض لمشكلة الآيات المتعارضة من بيان الوضع الديني من وجهة نظر الدين بوجه عام بملخص الوضع الديني فيما يلي:

أولاً: يوجد إله، هو ذات مطلقة، لها القدرة والإرادة والعلم وسائر صفات الكمال بالمعنى المطلق الذي لا نهاية له.

ثانياً: هذا الإله خالق، خلق الكون كله بقدرته وإرادته، ورتبه على مقتضى علمه وحكمته، وأوجد فيه مراتب من الموجودات على حسب كل ما في الممكن والمخلوق من المراتب: وجود مادي صرف - وجود مادي وحيّة - وجود مادي وحيّة وغريزة عليا - وجود مادي وحيّة وعقل - وجود عقلي صرف. وهذه الموجودات كلها لم تنشأ وحدها من عدم، بل هي -

= موجودة عن وجود الذات الإلهية، وهي تبني في وجودها وأحوالها المشاهدة بفعل موجودها فيها، هي بالإحصار فعل لموجودها، ولهذا الفعل بفاعله تعلق لا ينقطع.

الثاني: من هذه المخلوقات الإنسان وهو يتبوأ مكاناً خاصاً بين مراتب الموجودات: تحته عالم المادة والحيوان، وفوقه عالم الكائنات المجردة التي تبدأ ببعض صفاتها في نفس الإنسان؛ ونستطيع أن نستشف ماهية الإنسان الحقيقية من خلال التلايف الخارجي في تركيبه، وهو يجمع في ذاته كل المراتب التي دونه، ويضم إلى ذلك شيئاً غير مادي، يتجلى في إدراكه لنفسه مباشرة عن كل شيء، حتى عن بدنه، ويتجلى في إرادته وإحساسه بقلوبه وسيطرته على ما دونه بالعلم والتصرف القاهر وسيطرته حتى على طبيعته المادية وقوله الدنيا، وفي تسييره لحياته بحسب قيم عليا ومفاهيم غير مشتقة من المادة، له القدرة على فهمها والقبالة على العمل بها في نفسه، ويتجلى أخيراً في مجموعة صفات تتجاوز الناحية الإنسانية المادية، وهي صفات ليست من عالم المادة ولا الحيوان في شيء بل هي في حقيقتها تجليات لصفات إلهية (راجع مثلاً في بعض النقط كتاب عجائب القلب من كتب الأحياء للفريزي، ونقطة الآراء هي من نظرات الفلسفة للإنسان).

لكن الإنسان على الرغم من شعوره بقلوبه باستقلاله بشعر بأنه مخلوق من جهة، وبشعر من جهة أخرى بأنه جزء من الكون وهو فيه فاعل ومفعول في وقت واحد ثم هو يرتبط بما تحته من طريق طبيعته المادية، ويرتبط بما فوقه ارتباطاً اعتباطياً لا يخضعه إلا لشعوره باستقلاله واتجاهه إلى ما تحته بحكم طبيعته المادية، فهو هذه اتصال بين عالمين ولذلك صدق الفيلسوف الألماني كانت Kant في وصفه للإنسان في نظامه الذي يحكمه فيه، بأنه «مواطن في عالمين».

لا جرم بعد هذا أن تكون طبيعة الإنسان متعددة الجوانب، على نحو يصعب معه تكييفها، وبما يبدو فيه شيء من التناقض، وإن كان هذا التناقض في الحقيقة أشبه بالتنوع في نواحي الطبيعة الإنسانية، ولا يدرك أحماق ماهية الإنسان إلا من أطلال الوقوف عنده والنظر فيه. ولن يمسر لأحد أن يدرك ما في القرآن من إنسان إلا إذا نظر في نفسه وفي غيره نظراً صحيحاً نافذاً، وإلا إذا أصبح في نظر نفسه مشكلة - كما هو بالفعل - وأصبحت حياته أمامه مشكلة، وعانى ما ينتج عن هذا الإشكال، فتبين النواحي المختلفة لطبيعته. وكل هذا يتوقف على مقدار تقدم الإنسان في معرفة نفسه وإحساسه بها في ذاتها وفي الكون.

فالدين الكامل لا بد أن يمر من هذا كله: عن المطلق في إطلاقه، وعن المحدود في محدوديته، وعن العلاقة بينهما وهذا التصير يصلح لأن يكون أحد المقاييس لمعرفة صحة دين ما على وجه الإجمال، ولمعرفة ما إذا كان هذا الدين يصلح ديناً للإنسان أم لا يصلح.

أما المطلق فهو بطبيعته الذي لا يتغير بغيره، ولا يمكن أن يُطلق عليه أي اعتبار من الإعتبارات النسبية التي هي بالإحصار وجهة نظر الإنسان المحدود.

والمطلق لا يمكن أن يُعرف إيجاباً من طريق إثبات شيء له من الصفات المرفوعة، إذا أنطوت هذه الصفات بمعناها العادي، بل هو لا يعرف إلا سلباً، بنفيها عنه أو إثباتها على نحو مطلق. =

« ملكه بالإيجاد والتدبير والتصرف)، أو « وجرة يؤمّننا ناضرة إلى ربها ناظرة » (بمعنى اتجاهه بنى آدم نحوه بملواتهم لشهود ذاته بجسماً وجلاً للذين لا يوصفون، لا يعونهم، لأنها غير المذكورة في الآية)، أو « كتب على نفسه الرحمة » (بمعنى ما يقتضيه كماله وفضله في ذاته)، أو ما ورد من أنه لا يهذب ولا يهيب إلا بحسب العمل - تقريراً لما له من العدل - أو من صفات بما له نظير في الإنسان، لم يكن في هذا كله ما ينقض تقرير صفات المطلق وحقوقه؛ لأنه إكمال للكلام عنه، ويبان للفكرة التي يجب أن تكون في ذهن الإنسان عنه، باعتباره ذاتاً متعالية، مع الاستماتة بما هو مشهود للإنسان الذي هو المخاطب بالوحي، والذي فيه شيء رباني، لأنه ملك الأرض « وخليفة الله فيها. » وتقرير هذه الصفات التي تدبر بالشيء بين الله والإنسان يرمي إلى تنبيه الإنسان كي يحترم من تصور اللات الإلهية وجوداً متافياً للوجود، أو معطلاً من الصفات، خصوصاً بعد وصفه بآيات فيها السلب للطلق، ولكيلا يميل الإنسان إلى اعتبار اللات الإلهية معنى مجرداً لا يمكن عقد الصلة بينه وبين الإنسان من طريق الإيمان، أو اعتبارها شيئاً يشبه العدم؛ وهو أيضاً إيضاح للعلاقة التي بين الله وبين خلقه - هذا من جهة. ومن جهة أخرى يجب بحسب القاطعة التي قرأناها في المطلق أن يفهم كل كلام عنه فهماً مقيداً بحقوقه وصفاته، أعني أن يفهم بمعنى يعلق على النسب والاختبارات وضروب التشبيه. وقد تقدم القول بأنه لا يجرى من حيزه المطلق إلى كماله المطلق من طريق تطبيق أحكام الحدود عليه، بل يجب على المجهود أن يتجاوز موضة عقلية جريئة، حدود نفسه، وأن ينتقل إلى ميدان المطلق، لكيلا يفرقه بذكره وأحكامه على نحو أدنى إلى الحق من جهة، وحي يستطيع أن يعرف نفسه في ضوء المطلق الذي هي منه من جهة أخرى.

وكل نظرة للأشياء لا تجمع بين الشيء وغيره أو بينه وبين مبدئه فإنها نظرة غير دقيقة، لأنها غير شاملة، ومن أي إلا الإصرار على تطبيق أحكام الحدود مستقلاً بملاته عن كل شيء، فلن يتجاوز حدود نفسه ولن يتعلم جديداً، ولن تكون لأحكامه قيمة علمية.

وليس معنى هذا أن يلقى الإنسان أحكام عقله وشعره؛ بل أن يربطها بما فوقها، لتكون كوثق وأهم وأصدق. وهذا موقف لن يصل إليه الإنسان إلا إذا مرّن على النظر العقلي وعلى التأمل العميق في العقل وأحكامه وفي الوجود وصفاته الذاتية.

وهذا كله إذا نظرنا للمسألة من منظار العقل النظري الملم، نظراً لتقيده بإشكالات الحيات الحسية، لا يزال يقف أمام الوجود في موقف صعب فيه نور، بل تناقض يؤدي إلى حيرة العقل وانقسام موضوع الفكر إلى حد الفوضى.

لما إذا انتقلنا إلى ميادين المشاهدات الباطنة ومشاهدات الروح أو العقل الخالصة، كان لكل صور التعبير الديني في القرآن - فيما يتعلق بالذات الإلهية والإنسان وبالكون والعلاقة بينهما - معاني أخرى، لا تناقض ما تقدم؛ ولكنها، نظراً لأن العقل فيها يواجه الأشياء مباشرة، فإن الفكرة فيها تكون موحدة، ويكون الانسجام أقوى، وتجلى صفات الوجود الواحد أوضح وأجمل؛ وينتد الوجود عند ذلك، دون حجب، واحداً، له شئونه التي لا تنفك عنه وكلها =

= خيره، لأنها له؛ والأشياء كلها شعونه، فهي كلها غارقة في الخير، وكلها حاملة للوجود والجمال، ناطقة بلسان واحد من الأزل إلى الأبد.

غير أن هذا كله يُرى بمنظار الروح للطفلة لا بمنظار الإعتبارات؛ والروح هنا تدرك الوجود الواحد في نفسها وتدرك نفسها في الوجود الواحد، دون حاجة إلى أن تتخيل حلولاً أو تقاسماً أو اتصالاً، فضلاً لأن هذا كله من تشويش الحس أو العقل المشوب بتروع الحس.

إن الوجود الحق المتيق واحد، ليس فيه فجوات، وله شعونه التي تتجلى في مراتب من الموجودات لا يترك الكائن المخلود من موقفه منها إلا بعضها؛ وهي ليس لها وجود بذاتها، ولا تبدو مستقلة بوجودها إلا اعتباراً. وإذا بنى الناظر أحكامه على هذا الأصل الثابت لم يمر في تحليل ما في القرآن أو غيره من الوحي الصحيح من صور مختلفة للتعبير عن شيء الواحد. إن الأمر أمر بيان من جانب المطلق، بيان مرجئ لشيء منه (المطلق) مصدره، وإليه مردّه، وبه قوله؛ فلا جرم أن يكون هذا الأمر خرياً عند من لا يتجاوز نظره مكانه الصغير في محيط الوجود الأعظم الذي لا نهاية له. هذا كله فيما يتعلق بمشكلة الذات الإلهية.

ومن أفعال موجود الكون ما هو فعل في حيزه ومنفصل به؛ ولكن إذا كان الله هو خالق الكون بما فيه من أشياء فاعلة، فإن من الحق أن يقال: أفعالاً - كما يقول القرآن - إن كل ما يقع في الكون إن هو إلا فعل لله، أصله حقيقة جبرية أو غير مباشرة؛ وكذلك من الحق أن يقال - إذا نظرنا إلى ما يصدر عن الأشياء من آثار - أن الأقل فعل لموتها، أي كانت، لأن للموت أسباب مباشرة لآثارها، فالقول: إذن هو شيء بنظره فلسفة للأشياء على اعتبارين، منه بأن يكون تناقضاً في وجهة النظر. وعلى هذا الأسس نستطيع أن نفسر ما في القرآن من أن الله خالق كل شيء أو أن الحوادث تقع بإذنه وإرادته، أو أن نفس ارتباط الحوادث - إرادة كانت أو غير إرادة - بمشيئته، من جهة، كما نستطيع أن نسد الآثار إلى أسبابها بوجه عام وأن نحمل الإنسان نتيجة أفعاله بمقتدر ما إليه السبب المباشر لها من جهة أخرى.

وإذا أردنا للكلام عن مشكلة الجبر والإختيار فتنا لا نجد في القرآن ما هو نص صريح على أن الإنسان مُجبر، ولا نص صريح على نفس الإرادة الإنسانية، بل الإنسان في القرآن يُخاطب ويكلف باختيار أنه يريد قادر. ولكن لو قلنا أحد إن الإنسان حرٌ حرية تامة لكان مصيباً من وجه، أعني من جهة شعور الإنسان بإرادته وفكرته، عندما يتصور نفسه إرادة مستقلة، مع صرف النظر عن أنواع المقاومة الداخلية والخارجية التي يواجهها عند تنفيذ العمل؛ وكذلك لو قلنا أحد إن الإنسان مُجبر، لكان أيضاً مصيباً من ناحية، أعني من جهة أنه مخلوق وأن أفعاله تتأثر بموتورات كثيرة عند تنفيذها. ولذلك هرب بعض الفلاسفة عن موقف الإنسان بأنه حرٌ في ميدان من القيود.

والقرآن يخاطب الإنسان بحسب موقفه، أعني مع مراعاة أنه حرٌ من الناحية الضرورية للطفلة، وأنه لا بد أن يتغلب على المقاومات المختلفة من الناحية الواقعية.

وإذا كان الفكر يجد شيئاً من التناقض في هذا الكلام فالواجب عليه أن يصحح موقفه وأن-

= يبحث عن وجهة النظر الصحيحة التي ينظر منها، مرتفعاً عن مستوى النظرات النسبية،
ولم يحاول، على سبيل التجربة، أن يبين لنفسه أولاً كيف يمكنه التوفيق بين ما يحس به مما يشبه
أن يكون استقلالاً تاماً في الوجود والفكر والإرادة والقدره ونحوها من جهة، وبين عدم إحساسه
بأنه هو الذي أوجد نفسه وركب فيها ملكاتها وقواها وبأنه هو الذي يحفظ وجود نفسه، من
جهة أخرى.

وهذه الظاهرة التي يجدها الإنسان في المشاهدة الباطنة لنفسه لا بد من تعليلها وهذا أبجدي
على الفكر من إشارة عبارة غير مدعومة إلى تعارض مرسوم في القرارة وتعليلها ينير لاحقتي
المشكلة. فالحق أن الإنسان متصرف بذاته من جهة، وهو يتصرف بفضل وجود وقوى مستمدة
من موجوده كما يتصرف بتصرف مرسله له، من جهة أخرى؛ فهو أشبه بحلقة من سلسلة
يجب عليه، إن أراد معرفة آخرها، أن يحاول معرفة أولها، ولا بد أن يحاول بالفكر أن ينفذ من
خلال تنوع صورة العبارة إلى الشيء الواحد الذي تمر منه.

وبينفي، مهما كان الأمر، ألا يتصور الإنسان أنه مستقل في أفعاله استقلالاً تاماً بالنسبة لموجوده؛
لأن الاستقلال الحقيقي في الفعل يحتم الاستقلال الحقيقي في الوجود وهنا تفهم سر ما في
القرآن من مثل: «قل: كل من عند الله»، وتفهم سر مطالبة النبي عليه السلام بالإيمان بالقدر
خير من شره من الله، وهو إذا كان كذا فهي من الكلام في القدر لما يؤدي إليه عند البعض من
إشكال يدعهم إلى اللامعني والفاها على الله في بعض البض الآخر من ضروب الضرر وعطر
اعتقاد الخروج والاستقلال عن دائرة ملك الله، فإنه - فيما أعتقد - أراد أن يثبت الإيمان
بالله وبأنه عالق كل شيء، وهذا صحيح؛ كما قلنا أن يحفظ المسلمين من الانزلاق - إذا قالوا
باستقلال الإنسان في الفعل - إلى القول باستقلاله هو أو غيره من الكائنات الفاعلة في وجودها؛
وهذا ما يتنافى مع فكرة أن الكون فعل لله، باعتبار أن ذلك أصل أساسي في كل دين وأن
الإعتبار الذي يقوم عليه أصل أساسي في كل فلسفة صحيحة، كما أنه يتنافى مع فكرة الوجود
الواحد.

ولم نقطة هي: كيف يمكن التوفيق بين شعور الإنسان بحريته وقدرته من جهة، وبين أنه موجود
بفعل إله، فيه فعل، باعتبار أنه موجود له ولقواه وملكاته من جهة أخرى؟ هنا لا يوجد تناقض،
لأنه لا يوجد حكم على الشيء الواحد من جهة واحدة بمحكمين متضادين؛ وكل ما في الأمر
أن الإنسان حر قادر ومخلوق، وليس في هذا تناقض عقلي.

ويلتقي الطرفان لو نقلنا بصيرتنا إلى أحوال الأشياء، واستطعنا أن نظل في دأخل ذلك السر
العظيم، سر ظهور آثار الوجود عن الوجود وما يكون بين الوجود وآثاره عند ذلك من التعلق.
ونقطة أخرى هي: كيف يمكن التوفيق بين أن يكون الإنسان في وجوده وقواه أثراً لموجوده،
هو منه (الموجد)، وبين أن يكون مكلفاً؟ وليس هنا تناقض، لأن الحكم يتضمن الوجود والقدره
والتكليف، وهذا هو منتهى الإبداع.

ولما كان التكليف يتضمن بطبيعته مشقة وجهداً وتغلباً على عقبات متنوعة بفعل الإرادة -

= الإنسانية، حتى يعمل الإنسان على طبيعته المادية، وينال المقامات السنية أو العقاب، فإن التكليف في ذاته أشبه شيء بالإمتحان والإبتلاء ولما كان الإنسان نظراً للجهد والمقلوبات المخطئة، لا يستطيع تحقيق مقتضيات التكليف تحقيقاً كاملاً ولا بلوغ الكمال الذي يتصوره لنفسه - لو لم يكن داخلًا في حقة من المؤثرات والآثار المصنوعة - فإنه إن كان مسؤولاً بمقتضى ما وهب من ملكات فله يستحق الضرر والتجاوز نظراً لما يواجهه من عقبات وكل هذا يوجد في القرآن بالنص والمعنى.

وفي القرآن آيات تقرر الحق المطلق الأعلى لله في الإيجاد والفعل، والتصرف والتغيير، وفي القدرة على التغيير والتبدل، والبسط والقبض، والسطاء والنزع، وعلى تعطيل خصائص الأشياء وإيقاف آلة الكون أو إخمائه وإهلاك ما فيه، كما تقرر العلم والقدرة والإرادة والعناية الشاملة وهذا كله من شأن الألوامية وحقوقها، وليس يجوز أن يفهم شيء من مثل هذا على أنه تصف أو ظلم من جانب الله، لأن التصف أو الظلم أو عدم مراعاة الحكمة أو الإصلاح للكون والحق، كلها من مفهومات الإنسان الناقص التي لا يجوز له أن يطبقها على الذات الإلهية المطلقة الكمال، خصوصاً لأنه يغفل ذلك تأكيد الحكمة والرحمة والعدل والإحسان والكمال والفضل والمعوق الكريم من جانب الذات الإلهية كما أنه يقلبه أن أعمال الله تجري على سنة الكمال اللاحق بالإله الحق.

وما دام الله هو الوجود وهو الحافظ للوجود في ذاته الظاهر في المدة المقترة له، وطالع كل شيء على ما هو عليه من فضل طبيعي أو إرادي، فلا شك أن كل شيء ما دام من آثار فعله، فهو في ميدان قدرته المطلقة، وهذا شيء منطقي واضح، ولا يضير المخلوقات، بل لها أن تستمد بأنها ليست في عزلة ولا في قطيعة عن المصدر الأعظم لوجودها.

وهنا نستطيع أن نفهم المعنى الحقيقي لآية «وما تشاؤون إلا أن يشاء الله»، أو «وما رمت إذرمت، ولكن الله رمي»، «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً»، «ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك ضناً إلا أن يشاء الله»، ولذا ذكر ربك إذا نسيتك، وغير ذلك من الآيات؛ قاله، وإن كان قد أوجد الإنسان حراً قادراً مرهاً، فإنه يريد أن يهبه إلى ألا ينسى أنه لم يصبح إلماً آخر، بل هو لا يزال في حضرة وجوده، ومرتباً به، ودخلاً في نطاق الملك الإلهي. ونستطيع من جهة أخرى أن نفهم كيف تدخل للوجود في الكون، إن شاء، فتقع المخلوقات أو خير العادي من الظواهر الطبيعية، وأن تصور كيف توجه نفوس بعض بني آدم، أو كيف تلهم الحيوانات لأن هذا كله لا يبدو أن يكون تعطيلاً موقفاً لبعض الخصائص أو زيادة لبعضها بفعل موجدها، وليس في هذا شيء غريب.

ليس الإشكال في هذا كله، لأنه في الحقيقة فرع لمسألة وجود الذات المرجعة للكون والمدة له، بما لها من صفات الكمال التي لا بد أن تكون لها، وما لها من صلة دائمة بالكون، وكل هذا الكلام موجه لمن يقول بوجود الإله المبدع. أما من ينكر ذلك فالكلام معه على أساس مقدمات وأدلة أخرى طويلة، ليس هنا مقامها وهي عند العقل ثلثة كبروت عند نفسه، إذا أردنا أن نتكلم بالعقل. =

« أما ما في القرآن من كلام عن بني آدم في هلاكهم وضلالهم وأنهم في طياتهم كشيء بمكان مختلفة فهو يتطابق على الواقع؛ وإذا كان في الكون شر فهو في الحقيقة اعتباري، مرجعه إلى تحكم وجهة نظر الإنسان وحدها.

إن الباحثين العلميين الذين يستعملون منهج النقد العلمي في موضوع الدين يضمنون أنفسهم، تشبهاً مع موقفه العلمي، بخروج الدين وتعرضهم في الغالب للفرقة بفلسفة الدين؛ ولا أقصد الفلسفة التي هي كشيء بالنظر في الأحوال الخارجية للأديان والتسجيل لها ولما توحى في نفس الناظر بعد شيء من الاستبطاء غير العلمي، بل أقصد فلسفة الدين الحقيقية، وهي فلسفة ميتافيزيقية صحيحة يلتقي فيها الوحي والعلم تحت راية العقل الفلسفي ولكن هؤلاء الباحثين، خصوصاً من المشرقين الناظرين في الإسلام، يريدون الحكم العلمي على التفسير الديني عند المسلمين، مع أنه نتيجة تجربة روحية صحيحة، ولعمرة السجام الروح مع الوجود الحق؛ وبدلاً من أن ينفقوا إلى صميم المسألة، أعني مشكلة الوجود، لكي ينفقوا التفسير الديني على ضوء الشيء الذي هو تفسيره، يطرئون بدلاً لا يقع تحت التجربة المباشرة للباحث العادي؛ وهم يكفون بما يشبه الغزل في موطن الجدل، فيشرون إلى التعارض الذي لا يبدو كذلك إلا لأن من يلاحظه لا يحرص على الأصول الصحيحة التي عليها وحدها يبنى الحكم الصحيح. ثم ينظرون نظرة تحليلية ولو وقف الإنسان عند التحليل أو عند مظهر الوجود الذي لا يجاوز التحليل لفاته الموضوع أو تقسم نفسها لتسليم به.

إن القرآن كتاب موجه للإصلاح كلها، وهو يتطابق على حال جميع طوائف هذه الإنسانية ويحرم عن ذلك تماماً.

فالتدين الورع الذي قد تغد في كيمته الشعور الصيقل بأنه مخلوق، فيريد أن يخرج عن حوله وقوته وينسب الخير لله والشر لنفسه، أو يريد أن ينسب كل شيء لله نسبة ميتافيزيقية لا مادية، يجد في القرآن ما يناسب ذلك.

والتدين المعتز بفعله للخير المحرف بالمسئولة في فعله للشر يجد ما يرضى شعوره بدائه وحقه مع العدالة التي يتصورها.

والتدين الملتزم بالسرف على نفسه يجد إذا تاب وأتاب ما يبدد بأمره ويطمته على مصيره.

والناظر نظرة فلسفية ميتافيزيقية صحيحة يجد ما يلائم نظره.

والخاسر الذي يزعم أنه هالك، قضى عليه بالشر والشقاء يجد ما يقرر وصف حاله وحتى الشيطان الإنساني المأرد يجد أنه يناديه وإصراره واستعماله عقله وإرادته في غير ما أمر به، قد وُصف بأنه من حزب الشيطان. فالقرآن ليس موجهاً للسذج ولا للمعبرين على النظر إلى شيء واحد أو على النظر من جانب واحد بل هو موجه للإدراك المتطورة السائر في تطورها نحو الكمال الفكري ونحو النظرة الموحدة في شئون الله والكون والإنسان على الأساس الفلسفي.

وإذا أحجج متسائل: لماذا يوجد الشر والأشرار في الكون على الإطلاق؟ فليحاول، كما فعل الفلاسفة، أن يمحس أولاً معنى «الشر» بوجه علمي، وأن يميز بين الشر الميتافيزيقي الحقيقي =

المطلق وبين الشر الإعتباري النسبي، ولنعلم أن الأول غير موجود في الكون، وأن الثاني مجرد نقص، أو فشل، أو خيّر لقل، أو من اللزوم الطبيعية للكائن المخلود أو الكائن الروحاني الملابس للمادة فليس له علة فاعلة بالمعنى الحقيقي، بل هو شيء سلبي فقط، لا بد منه لظهور الخير فالشر له وظيفته، وله من القيمة بمقدار هذه الوظيفة ولو حُرِم هذا الوجود من الإنسان وشروره لما كان من المحقق أن يكون أحسن مما هو عليه.

والشيطان وكل المعادين لإرادتهم وعقولهم للحق والخير هم من هذا القبيل، عملهم سلبي، ويقابله الخير الإيجابي الغالب في الوجود كله، كما يقابل الوجود لعدم بالإعتبار العقلي والشر النسبي مع أنه موجود فإنه مهما كان ثمره لقل من الخير، وهو على كل حال لا يفسد نظام الوجود، وقد يكفي من عظم الخير للكائن أن يكون قادراً على معرفة الشر.

وإنكار الحق له من القيمة بمقدار ما هو متعلق بالحق؛ ولعلنا نترتب على إنكار الحق له من الجمال ولا بد أن يكون فيه من السعادة بقدر ما أنه لأجل إنكار الحق؛ ولكن الفرق كبير بين جمال معرفة الحق والإعتراف به والسعادة الناشئة عن ذلك وبين جمال معرفة الحق والتسرد عليه والشقاء لترتب على ذلك. إن شقاء الأشرار أو عذابهم عند القيامة شقاء سيئ وهذا تناقض لا ينفذ إلى تسجيده إلا من رتب شقاءه للأشياء حتى تبت كل نواحيها. وكما من الآلام تفرضها نحن على أنفسنا أو نحملها سعاداً حتى في هذه الحياة وكما أرغبتنا ضلالتنا على الإعتراف بالتخطأ واحتمال العقاب في كل حين وكما أحيانا أن تسبب المسألة منا الدموع أو لمنا أنفسنا على عدم الحزن والألم والبكاء في بعض المواقف وكما رغب الناس في أن يكونوا شهداء.

وإذا احتج المسائل مرة أخرى لماذا يوجد الأشرار من الناس؟ فالكلام هنا أيضاً كما تقدم، ويزداد على ذلك أن معظم شرور بني آدم نسبة سلبية، ورحمة الله تسع لهم، لأنها وسعت كل شيء. ولماذا يجب أن يكون الناس جميعاً مثلهم؟ وهل في هذا جمال؟ ولماذا لا يكون من الناس من هو أقرب للملائكة، ويكون منهم من هو أقرب للكائنات الدنيا، ويكون منهم المكافح بين بين، مادام كل إنسان مستقلاً بوجوده عن الآخر، وما دامت الأشياء في وجودها - وبني الإنسان أيضاً في وجودهم - مراتب متفاوتة، وإن كانت كلها حاملة للوجود الخيرا؟ وإذا كان في الناس من هم ضحية لأذى الأشرار فإن في هذا جمالاً لا يعرفه ولا يتبته له إلا القليلون، وله عوض تام في استمرار الحياة وفي حياة بعد هذه الحياة.

وأخيراً فإنه ما دام هذا العالم موجوداً واحداً منطقياً فلا بد للمفكر من الإعتبار بين أحد الحلول الآتية:

١ - لقول بأنه ليس للكون مرجعٌ ملبر واحد، وإنما توجد قوى مختلفة مستقلة متضاربة، ومعنى ذلك إنكار علة وحدة الكون وعلة ما فيه من نظام وارتباط وغلبة، وهذا يخالف الواقع المشاهد، كما أنه يتناقض للعقل؛ لأن العقل لا يتصور إلا وجوداً واحداً مرتبط الأجزاء أو للظاهر، ولأنه بطبيعته يبحث عن علة والوحدة والعقل حقيقة لا شك فيها، وتجاهلها مكبرة، وهو -

٣ - يؤدي إلى فقد كل أساس للمحكم أو ميزان له، وحتى كل أساس للاعتراض، والأشياء كلها خاضعة للتغير فلا تصلح مبدأ لوجود نفسها فضلاً عن إيجاد غيرها؛ وهذا القول كله مرفوض لأنه أشبه بالإلتكاس في الوثنية القديمة أو فيما يشبه القول بألّة كثيرة محدودة العقل، وهو باطل لا ريب، وقد تقدم العقل والعلم والفلسفة حتى تجاوز هذه المرحلة بكثير.

٢ - القول بوجود خالق مدير للأشياء، إلا أن الأشياء بعد وجودها استقلت عنه في وجودها وأفعالها وهذا يؤدي إلى تناقض عقلي، لأن كون الشيء موجوداً بفعل موجد غيره وكونه في نفس الوقت مستقلاً عنه، مستحيل، لأن وجود الأشياء - خلافاً لصفاتها - أمر جوهري، وهو ليس كشيء يمكن أن يفصل تمام الانفصال عن مصدره، بل إن مصدره يملئه بتيار وجود مستمر. والوجود ليس كنظام الساعة التي تتحرك أجزؤها بسبب ما بين هذه الأجزاء من علاقة دفع واندفاع آليين وهذا النظام هو سبب حركتها للزمن، ولكنه شيء وأجزاء الساعة شيء آخر. وهذا القول مرفوض كالأول، وما مضى من العلم والفلسفة بما يسميان إليه من الوحدة وما يفرقانه من انسجام وغائية في الكون.

٣ - القول بموجد للكون فاعل مؤثر في جميع أجزائه تأثيراً غير ملحوظاً مباشرة وغير مشعور به مباشرة؛ وهذا غير مستحيل، لأن الفاعل - سبب في السادة - يكون في كثير من الأحيان غير ظاهر، ولأننا لا نرى الأشياء بوجد نفسها من جهة، كما لا نرى بأننا نحن اللذين نوجد أنفسنا ولا نشعر بمسّهم أنفسنا ولا بكيفية صدورهما عنا من جهة أخرى وعلى هذا - وبسبب كل ما تقدم - نجد أننا وإن كنا لا نلاحظه فلا نلاحظه للموجد في الكون، فمن نتوصل إليه بالضرورة العقلية، لا سيما أن أغلب القوى الفعالة غير مشاهدة إلا بآثارها. وهنا بحسب هذا القول الأخير، لنا أن نختار بين:

(أ) القول بالموجد المطلق الخالق لكل شيء المتصرف فيه كما يشاء، لا يسأل عن شيء، لأنه لا شيء فوقه، ولأن أفعاله خلق وتكوين ولا معنى للاعتراض عليه، لأن هذا الاعتراض سيكون من وجهة نظر كائن محدود، وهذا ليس ذاتي لا يصلح أساساً لحكم عام ولا لتقدير قيمة مطلقة؛ وإذا احتج أحد بالعقل الإنساني وأحكمه بالعقل الإنساني مهما تحرر لا يزال نسيباً، وهو لا يزال في حلقة الإنسان ومعبوراً عن وجهة نظره الخاصة ومثلاً بذاته؛ فلما العقل المطلق فإنه لا يجد اعتراضاً على تصرف الموجد المالك فيما أوجد وملك.

وهذا مسلك لا غبار عليه في الواقع، وهو مسلك أهل الودع من المذنبين في كل الديانات من المسلمين الراضين، العاملين للخير من غير اغترار بأعمالهم، الآملين في الرحمة والفضل الإلهيين حتى مع عدم الاستحقاق، تاركين للفضل الإلهي مجالاً يتنفس فيه بسحض الجود والكرم، قائلين إن الإنسان ما دام مخلوقاً فهو مملوك، وهو غير فاعل بالمعنى الحقيقي، فليس له حقوق ومن هؤلاء مثلاً فريق أهل السنة بين المسلمين، وهو شبيه من وجه بموقف الفلاسفة الراضين بمجرى الأقدار المحيّن لما الجاذبين في تربية أنفسهم وفي السيطرة على موهبهم، على ضوء مثل أعلى يتخللونه، محلولين بالانسجام مع الإرادة العليا أو العقل الكلي.

(ب) القول بموجد مطلق خالق لكل شيء، وأن من مخلوقاته ما طبع على أفعال خاصة به؛ فهو فعال بحسب ملكات عقلية غالبة، أو عقلية - حسية، أو حسية غالبة، أو بحسب قوى مادية؛ وذلك طبقاً لفكرة واضحة في الحالة الأولى، أو فكرة مضطربة لا تتضح إلا بالجهد ولا تنجح نحوها الإرادة إلا بالكفاح كما في الحالة الثانية، أو بحسب دوافع وبواعث حيوية خالصة كما في الحالة الثالثة، أو بحسب قوى طبيعية محضة كما في الحالة الرابعة. وكل شيء يؤدي وظيفته على نحو قانوني، والذي يحتمل مسئولية عمله بحتمها على نحو صارم وبحسب عدالة يتصورها الإنسان، وهي عدالة دقيقة إلى حد تضمنت مجال الفعل الإلهي، بل مجال الفضل الإلهي ذاته؛ والمؤكد لا يتدخل في الكون، وهو في علاقه بالإنسان وحتى بالحيوان يراعي العدل والحكمة والصالح، كما يتصورها الإنسان بعقله، لا ينحلي ذلك إلا تفضل أو لطف أو رحمة، فضلاً عن أن يتعداه إلى التصرف غير اللطيف.

وهذا موقف يضع المدينين الحكمين لوجهة نظرهم النسبية المدينين بالمقلد الإنساني في كل شيء، كالمحتلة مثلاً بين المسلمين وفي مسلكتهم من التناقص بمقدار ما يوجد من الحق في أن الشيء الذي وجوده من غيره أو ملكاته من غيره لا يكون له الفعل بالمضي الحقيقي الكامل، لأن كون الشيء مخلوقاً، وكونه فضلاً عن ذاته فضلاً حقيقياً، تناقضاً وفي نظرتهم من التعسف بمقدار ما يوجد من الحق في أن المولود الإنساني نسبة، وأنها لذلك لا ينبغي أن تطبق على المطلق، وإلا آل الأمر إلى تشبيه الخلق بالمخلوق.

(ج) القول بموجد مطلق خالق للإنسان، كل شيء من أفعاله وعلم قبل خلق الإنسان ما ستكون عليه أفعاله طبقاً للعلم السابق بل هو في رأيهم بخلقها له مطابقة لأفعاله التي كان يفعلها لو كان مطلق الاختيار؛ وليس هنا ظلم في رأيهم، لأنه لا فرق بين أن يخلق الإنسان الأفعال لنفسه وبين أن يخلقها الله وبحسبه عليها، ما دلت هي هي.

وهذا هو رأي بعض أصحاب المشاهدات من قصورية الذين أرادوا - حرصاً على التوحيد الحقيقي وعلى تأكيد شمول العلم والإرادة الإلهيين - أن يضادوا إشكال القول بفاعلين وأيضاً الإشكال المترتبة على القول بكسالة الله وعلمه الشامل من جهة وتركه الشرور الإنسانية تجري مجراها من جهة أخرى. وهذا القول قد يكون نتيجة مشاهدة خاصة، فلا مجال للحكم عليه من جانب أهل النظر العقلي المنطقي؛ ومن الغريب أنه أيضاً رأى الفيلسوف الفرنسي ديكارت، وذلك بتأثير العرب في أغلب الظن، ومنه شيء عند ابن سينا وشيء في بعض آيات القرآن.

(د) القول بالرأي الذي ينته على سبيل المحاولة فقط لحل مشكلة من أعضل المشكلات؛ والمقدمات التي التزمها في وجهة نظري هي:

١ - الوجود الحق واحد، كما تقضي الضرورة العقلية وهو كله بحر، أو على الأقل فوق مفهومات الخير والشر، كما يتصورها الإنسان.

٢ - الموجودات المتنوعة في ظاهرها شعور للوجود الواحد، وهذا نتيجة للمقدمة الأولى؛ وفيها كلها الوجود والخير بحسب مراتبها.

= ٣ - الموجودات غير مستقلة، لا في وجودها - وبالتالي - لا في أفعالها، عن الوجود الذي هي شئون له.

٤ - الموجودات تشمل بفضل وجودها وملكانها كونهما السارية فيها سريعاً لا ينقطع من الموجد المطلق؛ فأفعالها هي من الناحية «المادية» الخارجية المباشرة، وهي للموجد المطلق من الناحية «الصورية» الميتافيزيقية العسيفة البعيدة.

٥ - الإنسان طبيعة مركبة من عقل ونوازع شهوانية مختلفة مصدرها البدن. وهو، وإن كانت تغلب عليه بحسب فطرته الأصلية - وإن اعتقد بفوارق فطرية - أو بفضل الجهاد والكفاح ناحية العقل أو ناحية المادة، فإنه لن يستطيع أن يفعل فعلاً يطلو إحدى ناحيتي طبيعة مطلقة تامة؛ وهذا نتيجة لازمة لتركيبه من شيئين فالإنسان لا يستطيع في العادة مباشرة الأعمال الفكرية الروحية إلا وهو يحمل ثقل طبيعته المادية، كما أنه لا يباشر العمل المادي الحيواني إلا وهو شاعر - ولو بعض الشعور - بمعارضة عقله وبحكمة القاسي عليه؛ فلا بد له من الكفاح تحت سلطان الفكرة وبتوجيه وإرشاد من الإرادة العليا. وفي هذا الكفاح فضله الذي لا يُدنى. ولو كان الإنسان عقلاً مجرداً أو كان حيواناً من كل وجه لما كان هناك مجال لا للتكليف الديني ولا للأمر الخلفي بما يتطلبه من بذل الجهود، ولما كان هناك مجال للإرادة ولا للكلام في الاختيار، لأن الاختيار بالمعنى القاعدي لا يكون إلا عند اختلاف الدواعي والصوارف، وهذا لا يكون عند كائن مركب من طبيعتين متعارضتين كما هو الحال عند الإنسان، فحياة الإنسان على ظهر الأرض امتحان وابتلاء، وفصله في كفاح مع الإغلاص، حتى ولو فشل في بلوغ الكمال؛ وهو يحاسب بحسب موقفه الصعب، لأنه يعيش حراً (نظرياً) في أعماله سجين من بدنه ومن هذا الكون (عملياً).

وإذا كان الفلاسفة لم يتفقوا على أن الإنسان حر أو على أنه مجبور، وإذا كان لا أحد من أهل الأديان ولا من الفلاسفة ينكر أن الإنسان - على الرغم من تركيب طبيعته - مكلف بالعمل الخلفي، بل هم يرون أن التكليف الديني والأمر الخلفي لا يوجهان إلا للإنسان، لأنه هو الوحيد الذي تسمح طبيعته بذلك، وإذا كان الإنسان من أول نظرة له مشكلاً، فلماذا يوجه الإحتراس إلى ما يقرره القرآن عن هذا الإنسان، إذا كان ذلك مطلباً لحاله؟ ولماذا لا يردد الإنسان أن يفهم إشكال حياته وأن يقبل هذا الإشكال، نافذاً إلى صميم مشكلة الوجود؟ إن الذين فهم مشكلة الإنسان هو مفكر مثل نبي الملاء حين يقول: «إلى الله أشكو مهجة لا تطعنني» أو مثل جوته Goethe إذ يقول: «إن روحهن تسكنان في صدري»، أو مثل الفخر الرازي إذ يقول: «ولرواحنا في وحشة من جسدنا».

إن الإنسان أرقى الكائنات الحادثة، وجماله في إشكال طبيعته، وفضله في سعيه للتغلب على ضروب الخن والإغراء وما يلحق بذلك من الآلام، وفي قبوله عبء طبيعته وعبء هذه الحياة راضياً بنفسه محاولاً إيجاد الإتساع بينه وبين نفسه وبينه وبين الإرادة العليا. وهنا فقط يملك نفسه كلها ويراعها في حالة من الوجود الحق والخلود الذي ليس له حدود.

والخلاصة أن الإنسان شأن من شئون الوجود الواحد المطلق من كل حدّ وقيد، فليحتلّ مكانه بين أعضان الوجود الشامل لكل شيء، وينبغي ألا ينظر لا لنفسه ولا للكون من وجهة نظر نفسه، لأنه ليس معلقاً في فراغ مطلق، بل هو في وجوده ويقائه محمول في الوجود الكلي. وهو حر مختار، بمعنى مقيد، كالجبر، بمعنى ولو كان حراً قادراً كاملاً بالمعنى المطلق لكان إلهاً، واذن فهمته أن يصل جاهداً، حتى يحقق في نفسه صفات الوجود الحق الذي هو منه، من كمال علمي في معرفة الحقائق وكمال عملي في إفادة الخير، وحتى يخرج من دائرة الإشكال الذي هو فيه، وينبغي ألا ينظر لوجوده وحياته من أولها ولا من وسطها، بل من آخرها الذي يجمع فيه وجوده كله وعمله كله وتظهر فيه صفاته الحقيقية، بعد أن تسقط عنه الإشكالات ويروى عنه التقصير ويبرد إليه الإنسجام، لأن علمه هي النقطة الصحيحة التي يمكنه أن يقف منها وينظر النظرة الشاملة.

وإذا كان القرآن لا يتكلم من إنسان مطلق أو وهمي، لأنهما ليس لهما وجود بل عن هذا الإنسان الواقعي المشكل، فالقول بتعارض القرآن لا أسس له، وهو اعتراض شكلي خارجي، لن يضير القرآن شيئاً، لأن الاتفاق تام بين الجميع على أن طبيعة الدين الحق وحتى طبيعة العلم الحق والفلسفة الحقيقية هي أن يمرر عن الحقائق المعقدة لا عن التراكيبات. ومن نظر بعين الوجود الحق لم يشق عليه فهم شئونه. وللقرآن هنا فضل من كل كتاب الدين وكتب الفلسفة.

وهذا الكلام كله لو أغلجه كلام من عبث العقل للتجسس نحو الخارج، أخصي نحو الكون الخارجي، المحمد حل التحليل، المصنف بكثير من الإحراجات النسيئة لكن هذا العقل لا يركب من المعرفة إلا بحسب اتجاهه أو منهجه وليس من شك في أن العقل يمكن أن يتجه اتجاهاً آخر، ولذلك فقد أصاب أولئك الصوفية والفلاسفة الذين أرادوا أن يحكموا اتجاه سير العقل وأن يضيروا منهجه ويطلقوه من القيود لكي يصل إلى إدراك الحقيقة من طريق الاتجاه نحو الداخل، أخصي نحو النفس، إدراكاً كلياً بملكات متحررة من عقال النسيئة، وقد وجه القرآن العقل الإنساني في هذا الطريق، من غير أن يخلط للطريق الأولى لأنه طبعي للإنسان الواقع. وهنا نستطيع أن نفهم معنى قول الله تعالى في القرآن: *دوني الأرض آيات للموقنين، وفي أنفسكم، أفلا تبصرون؟* (سورة ٥١ الذاريات آية ٢٠ - ٢١).

وأرجو بعد هذا أن أكون بينتُ خطراً ووجهات نظر مختلفة يستطيع القارئ، المتدبر أن يعرف منها حقيقة ما أريد، أو أن يكون منها وجهة نظر صحيحة ترضيه، وكل ما أرجوه هو ألا ينظر نظرة تحليلية، لأن التحليل بطبيعته لا يهدى علماء، وإن كان أحياناً من وسائل المعرفة ومراسلها الأولى.

ولا بد من أن أتحذر عن طول هذا التعليق وصفا فيه من وثبة صوفية فلسفية ومن تكرار مقصود وتعبير خاص تقتضيه طبيعة المسألة، ولكنه لمرّة تفكير طويل ورغبة في الإجابة عن أسئلة حقول كثيرة متوثبة؛ فأرجو أن يطول عنده نظر القارئ وحلمه وصبره وتدبره، وأن يراجعني، إن شاء، وسأجيب بعناية، لأن هذه مهنتي. ٩.

ولكن بعد أن فتح المسلمون بلادَ غيرهم، وجدوا أمامهم علمَ عقائد نصرائي متكامل البناء، كما وجدوا أمامهم مذاهب أصحاب زرادشت ومذاهب البراهمة.

وقد تكلمنا فيما تقدم عما استفاده المسلمون من النصارى؛ ولا شك أن مذاهب المتكلمين الاعتقادية تأثرت بعوامل نصرانية فبلغ التأثير: فتأثرت العقائد الإسلامية في تكوينها بمذاهب الملكانية واليعاقبة في دمشق، كما تأثرت في البصرة وبغداد بالمذاهب النسطورية والغنوسية^(١).

ولم يخلص إلينا إلا القليل من الآثار المكتوبة المتعلقة بتلك الحركة في أوائل نشأتها؛ غير أننا لا نخطئ الصواب، إذا قلنا إن اختلاط المسلمين بالنصارى وتأثيرهم العلم عنهم في المدارس كان له عظيم الأثر. ولم يكن ما يُستفاد من مطالعة الكتب في الشرق في تلك الأيام بالشيء الكثير، وليس هو اليوم بالشيء الكثير؛ بل كان الناس يأخذون عن أساتذتهم شيئاً أكثر مما يتعلمون من الكتب. ونحن نجد بين مذاهب المتكلمين الأولى في الإسلام وبين العقائد النصرانية شيئاً قريباً، لا يستطيع معه أحد أن ينكر أن بينهما اتصالاً. وأول مسألة كثر حولها الجدل بين علماء المسلمين هي مسألة الاختيار، وكان النصارى الشرقيون يكادون جميعاً يقولون بالاختيار. ولعل مسألة الاختيار كانت من أهم مسائل كل وجوهها في زمن من الأزمان، ولا في بلد من البلاد، مثل ما بحثها علماء النصارى في الشرق أيام الفتح الإسلامي؛ وكان هذا البحث داخلاً ضمن المشكلات المتصلة بالمسيح [عليه السلام] أولاً، ثم دخل في المباحث المتصلة بالإنسان.

وتقوم إلى جانب هذه الاعتبارات الغنية عن البرهان دلائل متفرقة على أن طائفة من المسلمين الأولين الذين قالوا بالاختيار كان لهم أساتذة نصارى^(٢).

(١) نظراً لعدم ذكر المؤلف للأمثلة لا نستطيع أن نقول أكثر من أن المتكلمين وضعوا من جانبهم بناء مذاهب تولوا المذاهب الأخرى؛ وإذا كانت هناك آراء نصرانية فهي آراء النصارى الذين دخلوا في الإسلام، وليست منه في شيء، لأن العقيدة الإسلامية تخالف العقيدة النصرانية خصوصاً كما وضعتها الكنيسة، مخالفة صريحة واضحة.

(٢) راجع ما كتبه المرحوم الأستاذ أحمد أمين عن القدرية، في فجر الإسلام، الطبعة الثالثة ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥ م، ص ٢٤٧ والصفحات التالية. على أن البحث في القدر حدث أيام النبي عليه السلام، كما ظهر في المدينة لا في الشام فقط؛ والبحث في مسألة الحرية الإنسانية هو على كل حال -

ثم جاءت عناصر فلسفية محضة من المذاهب الغنوسية أولاً وما ترجم من الكتب بعد ذلك، وتضافرت مع المؤثرات النصرانية للصطبغة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرقي الأخير.

٢ - علم الكلام^(١):

وكانت الأقوال التي تُصاغ كتابةً أو شفوياً، على نمط منطقي أو جشلي، تُسمى عند العرب في الجملة، وخصوصاً في معالجة المسائل الاعتقادية «كلاماً»^(٢)، وكان أصحاب هذه الأقوال يسمون «متكلمين» وقد انتقل اللفظ لفظ الكلام، من استعماله في الدلالة على مقالة مفردة، إلى استعماله في الدلالة على جملة ملهلب

- مسألة تبدأ «بحسب ضرورة فلسفة للخل الإنساني» كما يقول مكنونالد راجع كتاب تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية من ١٢٨٢، وجولنيزهر في مجلة جمعية للمستشرقين الألمان 302,402 (ZDMG, LVII S. 1903) وما كنونالد في كتابه عن تطور علم الكلام الإسلامي من ١٢٧ من الأصل الإنجليزي. يردى جولنيزهر (المحاضرات من ٧٦، ٧١، ٧٢ من الأصل الألماني) أن منشأ حركة الفقه يرجع إلى حلول التوفيق بين نصوص القرآن.

(١)

كان النظر في الدين بأحكامه وعقائده يسمى فقهاً، ثم خصت الاعتقادات باسم الفقه الأكبر، وخصت العمليات باسم الفقه الأصغر. وبحث الاعتقادات علم التوحيد أو الصفات - تسمية للبحث بأشرف أجزائه - أو علم الكلام، لأن أشهر مسألة قام حولها الخلاف هي مسألة كلام الله وكونه بمرتبة قدرة على الكلام في القرعيات كالنطق في الفلسفات، أو لأنه كثر فيه الكلام مع المختلفين ما لم يكثر في غيره، أو لأنه بقوة أدلة كلفه حصار هو الكلام دون ما عنده، كما يقال في الأقوى من الكلاميين هذا هو الكلام (شولز في الإلهام في شرح تجريد الكلام لعبد الرزاق الأعرجي ص ٤ طبع طهران)، أو لأن المتكلمين أرادوا مقابلة الفلاسفة في تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان ويقول الشهرستاني إن لفظ الكلام أصبح اصطلاحاً فنياً في عهد المأمون وكثيراً ما تصادف لفظ «كلم» بمعنى ناظر أو جادل. ويرجع للقاوي إلى كتاب المواقف لعبد الدين الأيمى (ص ١٦ من طبعة استنبول ١٢٨٦هـ والمثل (ص ١٨ من طبعة ليدج ١٩٢٣)، ويراجع أيضاً مادتي فقه وكلام في دائرة المعارف الإسلامية، وشولز في الإلهام والانتصار للخياط ص ٧٢، ورسالة التوحيد للشهخ محمد عبد ص ٥، وفصل علم الكلام في مقدمة فن خلدون.

(٢)

يضع المؤلف بعد هذه الكلمة بين قوسين الكلمة اليونانية *λογος* ومعناها: الكلمة أو الفكرة، ولا أدري ماذا يريد من ذلك، إلا أنه ربما كان يريد أن يبين في هذا المقام المقابل اليوناني للفظ «الكلام»، وهو هنا صحيح، لأن الكلمة اليونانية، تدل على ما تدل عليه الكلمة العربية سواء فيما يتعلق بالكلام الذي هو نطق بخارج بالصوت أو نطق كلفر داخل في النفس.

التكلمين وعلى ما يعتبر أصولاً لها ومقدمات. وأحسن عبارة تدل بها على علم الكلام هي: Theologische Dialektik (= الجدل في المسائل الاعتقادية) أو Dialektik

(= الجدل) فقط، وسنرجم فيما يلي لفظ متكلمين بلفظ Dialektiker

وكان لفظ «التكلمين» يُطلق أول الأمر على كل من نظر في مسائل العقائد، وأصبح بعد ذلك يطلق خاصة على التكلمين الذين يخالفون المعتزلة ويتبعون مذهب (أصحاب الحديث) أهل السنة^(١). وعلى هذا المعنى الأخير يحسن أن نترجم لفظ التكلمين بـ Scholastiker (مفكرين مدرسين) أو Dogmatiker (منهجو العقائد المقبولة مقدمات) والحق أنه على حين كان الجيل الأول من التكلمين يعملون في إقامة بناء العقائد، فإن من جاء بعدهم لم يفعلوا أكثر من بسطها وإقامة الأدلة عليها.

على أن ظهور علم الكلام في الإسلام كان يعتبر بذعة من أكبر البذع؛ وقد شدد في التكبير على هذا العلم أهل الحديث الذين كانوا يرون أن ما جاوز البحث في الأحكام الفقهية العملية إلحاداً^(٢)، لأن الإيمان عندهم هو الطاعة، لا كما يذهب إليه المرجئة والمعتزلة من أنه هو العلم والمعرفة^(٣)، بل إن هؤلاء الآخرين كانوا يعتبرون النظر العقلي من الواجبات المفروضة على المسلمين، وقد ساعدت ظروف ذلك المهد على قبول هذا الرأي. وفي الحديث عن النبي قال: أول ما خلق الله تعالى العلم أو: العقل^(٤).

(١) لكن الحقيقة أن كل الذين بحثوا في العقائد سواء من المعتزلة أو أصحاب الحديث أو غيرهم يسمون متكلمين.

(٢) لم يكن هذا إلا في أول الأمر، وخصوصاً بعد ظهور للمعتزلة واحتمادهم على العقل إلى حد خرجوا به عن الدين وعن الحق نفسه.

(٣) جاء في كتاب التبيين في الدين للأسفرايينى، وهو مخطوط بمكتبة الأزهر ص ٧٣ (طبع بعد ذلك): «وما اتفقوا عليه (المعتزلة) من فضائلهم أن المبدأ لا يحصل له صفة الإيمان حتى يعلم جميع ما هو شرط اعتقادهم ويقدر فيه على تقرير الدلالة ويمكن من المناظرة والمجادلة، ومن لم يبلغ تلك الدرجة كان كافراً لا يحكم له بالإيمان» أما المرجئة فمن المعلوم أنهم اعتبروا أن الإيمان هو العلم بالله والمعرفة وأن الكفر هو الجهل بالله - راجع مذاهبهم في مقالات الإسلاميين طبعة القاهرة ١٩٥٠ ص ١٩٧ فما بعدها.

(٤) هذا الحديث، حديث أن أول ما خلق الله العقل، ثم قال: ثم أتينا فخلقنا، ثم قال له: أديراً فأديراً... الخ حديث يذكر كثيراً في بيان قيمة العقل والعلم؛ ولكنه حديث ليس صحيحاً باتفاق.

٣ - المعتزلة وخصومهم:

كثرت الآراء واختلفت منذ عهد الأمويين^(١)، وزاد عندها زيادة كبرى في العصر العباسي الأول. وكلما تشعبت هذه الآراء اتسعت شُكَّة الخلاف بين أصحابها وبين أهل الحديث، وصعبت على هؤلاء الإحاطة بها.

ولكن أخذت تتميز بالتدرج مذاهبُ كلامية متسقة، أكثرها انتشاراً - ولا سيما بين الشيعة - مذهبُ المعتزلة، الذين جاءوا خلفاء للقلورية، وأقاموا مذهبهم على النظر العقلي. وقد نال هذا المذهب تأييدَ خلفاء بني العباس من أيام المأمون إلى عهد المتوكل، حتى جعلوه عقيدة للدولة، وبعد أن كان المعتزلة من قبل عرضةً للقمع والإضطهاد من جانب السلطة الزمنية أصبحوا ممنحنيين لعقائد الناس، يُجَلِّون السيفَ محلَّ الحجّة والدليل.

غير أن حوالي ذلك الوقت بدأ خصومهم من أهل الحديث يقيمون بناء مذهب في العقائد^(٢)، وعلى الجملة فقد كتب كثيرٌ توجد عقائد تتوسط بين اعتقاد العامة الساذج وبين الاعتقاد الذي هو علم ومعرفة عند أصحاب النظر الكلامي، وهذه العقائد تخالف مذهب المعتزلة، فهي تترجى إلى التشبيه فيما يتعلق بالله، وتترجى في علوم الإنسان وعلوم الكون كونه متشبهاً بغيره، وكان أصحاب هذه العقائد مثلاً يتصورون النفس جسماً أو يتصورونها عرضاً للبدن، وكانوا يتصورون الذات الإلهية كالإنسان ورغم أن المتعالمين والفنون الإسلامية تنفر من رأي النصاري فيما قالوه على سبيل التمثيل عن الإله - الأب، فقد اعتقد بعض المسلمين في هيئة ذات الله اعتقادات كثيرة غليظة مجوجة لا يستسيغها العقل، حتى ذهب البعض إلى أن جعلوا له كل أعضاء الجسم ما خلا اللحية ونحوها بما يتسم به الرجال في الشرق^(٣).

(١) في عهد الأمويين ظهر الشيعة والخوارج والمرجئة والقلورية القائلون بحرية الاختيار، وفي أواخر أيامهم أسس واصل بن عطاء (توفي سنة ١٣١هـ) مذهب المعتزلة.

(٢) وأول من أسس مذهباً يستند إلى نصوص الوحي وإلى الحديث الشريف وحارب المعتزلة، وأكبر من قام بذلك في نفس الوقت، الحارث بن أسد اللخمي (توفي سنة ٢٤٣هـ) وعبد الله بن سعيد بن كلاب وذلك قبل ميلاد أبي الحسن الأشعري الذي يعتبر أكبر ناصر لمذهب أصحاب الحديث.

(٣) يسمى هؤلاء بالمشبهة أو للجسمنة، كان السلف يؤمنون بما في القرآن من آيات التشبيه محترزين -

ومن المستحيل أن نستطيع الكلام تفصيلاً عن جميع الفرق الكلامية التي كثيراً ما كانت تظهر في أول أمرها أحزاباً سياسية^(١). ويكفي من ناحية تاريخ الفلسفة أن نذكر هنا مذاهب المعتزلة الكبرى، وذلك بقدر ما تستحقه من اهتمام عامة القراء الباحثين.

٤ - الفعل الإنساني والفعل الإلهي:

كانت أول مسألة بحثها المتكلمون متعلقة بأفعال الإنسان وبما قلر له. وكان القدرية، أسلاف المعتزلة، يقولون بأن الإنسان مختار، وأخص لقب أطلق على المعتزلة، حتى في آخر أمرهم، حينما توجه تفكيرهم إلى مباحث تختلط فيها الفلسفة بالكلام، هو أنهم «أهل العدل»، القائلون بأن الله لا يصدر عنه شر، وأنه يُثيب الإنسان ويعاقبه على حسب عمله؛ وهم يسمّون بعد ذلك «أهل التوحيد»، أعني الذين ينكرون أن لله صفات زائدة على ذاته.

= عن تأويلها، بعد القطع بأن الله لا يشبه شيئاً من المخلوقات، ولأن التأويل يوتى علماً ظاهراً، وهو لا يجوز في حق الله، غير أن تأويلهم من خلاف الحقيقة وبعض أهل الحديث صرحوا بالتشبيه، فجعلوا لله صورة ذات لهاض وأعضاء، وأجازوا عليه الانتقال والمصاحبة وحكي عن داود الجواربي أنه قال: أحضوني من القرج والحية، واسكنوني عما ورثه ذلك؛ وجعل لله جسماً ولحمًا ودمًا، وقال إن له وفرة سوداء وشرماً شديد البودرة؛ بل أعاد هؤلاء المجسمة من اليهود تشبيههم الغليظ فأثروا بأراء ضالة لا تدل على عقل ولا علم؛ ولم تكن إلا آراء أفراد لا قيمة لهم. انظر الملل والحل ص ٧٥ - ٨٥ من الطبعة الأوروبية.

- (١) خصوصاً الشيعة والخوارج، والمرجعة إلى حد ما.
- (٢) إن أصول المعتزلة الخمسة المشهورة هي: (١) التوحيد، بمعنى إنكار التعدد في البدء الأول أو في المبادئ القديمة، ولذلك ساروا الشبهة من الفرس القائلين بمبدعين هما النور والظلمة، كما فكروا الصفات القديمة الزائدة على الذات وأصل التوحيد موجه أيضاً ضد التشبيه الذين يمسكون بظاهر بعض آيات القرآن فيشبهون الله بالإنسان أو بالجسمانيات؛ (٢) العدل بمعنى أن الله عادل وأن حله يقتضي، ما دام قد كلف الإنسان، أن يجعل له قدرة وإرادة، بحيث يكون الإنسان هو المحدث لأفعاله المسعول عنها ولا يكون لله دخل في ذلك؛ وهذا الأصل موجه ضد الجبرية القائلين بأن الله عالق كل شيء وفاعل كل شيء بما في ذلك أفعال الإنسان بحيث يكون الإنسان مجبراً كأي شيء في الطبيعة (٣) المنزلة بين المرتبتين، بمعنى أن مرتكب الكبيرة في منزلة بين الكفر والإيمان، وهي منزلة الفسق، وهذا الأصل موجه إلى الخوارج الذين كفروا صاحب الكبيرة والمرجعة الذين يحضروه مؤمناً (٤) التوحد والوحد، بمعنى ضرورة =

ولا بد أنهم تأثروا في تقرير عقائدهم على نسق مرتب بنظريات أهل المنطق أو أصحاب ما بعد الطبيعة، (انظر ب ٤ ف ٢ ق ١)؛ ففي النصف الأول من القرن العاشر (الرابع الهجري) كان المعتزلة يصنعون مذهبهم بالقول بالتوحيد، وجعلوا القول بالعدل الإلهي الذي يتجلى في كل أفعال الله في المرتبة الثانية.

ذهب للمعتزلة إلى القول بالإختيار لبثوا أن الإنسان مسؤول ومحاسب على أفعاله، وليقيموا الحجة على عدل الله، وأنه لا يمكن أن تصدر عنه مباشرة معاصي الإنسان؛ فالإنسان عندهم لا بد أن يكون خالقاً لأفعال نفسه^(١)؛ ولكنه خالق للأفعال فقط، وقل من المعتزلة من كان يشك في أن القدرة على العمل بالجملة واستطاعة فعل الخير أو الشر، هما من الله. ومن هذا نشأت مباحث كثيرة دقيقة يصحبها نقد بفكرة الزمان عند الفلاسفة وهذه المباحث تتصل بالإستطاعة التي يخلقها الله في الإنسان: أي تقدم الفعل أم توجد معه؟ فإن كانت متقدمة عليه، فإما أن تبقى حتى زمن الفعل، وهذا يناقض أن نكون عرضاً (انظر ب ٢ ف ٣ ق ١٢)؛ وإما أن تزول قبل الفعل، فيمكن أن يستغنى عنها الفعل بالإطلاق.

وانتقل النظر العقلي من البحث في الأفعال الإنسانية إلى البحث في أفعال الطبيعة؛ وإذا كان موضع البحث في الحالة الأولى هو: هل الفاعل هو الله أو الإنسان؟ فهو في الحالة الثانية: هل الفاعل هو الله أو الطبيعة؟ وقد اعتبرت القوى الفعالة المولدة في الطبيعة وسائل أو عللاً ثانوية، وحاول البعض أن يتناولها بالبحث؛ وذهبوا إلى أن الطبيعة ذاتها، شأن كل شيء في الوجود، من مخلوقات الله من مبدعات حكمته؛ وكما أن قدرة الله المطلقة تُقيدُها في الأفعال تنزهه عن الشر أو عدله، فهذا يُقيدُها حكمته.

بل هم عللوا وجود الشر على الأرض بأنه من آثار الحكمة الإلهية، لأنها لا ترمى

= إثابة المطيع ومعاينة المعاصي إن لم يجب (هـ) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا الأصل يقتضي بمجانبة كل من خالف حكم الله وأمره ونهيه - وهذه الأصول قال بها جميع المعتزلة إلى جانب أصول أخرى، مثل القول بأن الله لا يفعل إلا لأصلح وأن أفعاله تتشبه مع الحكمة وأنه يفعل اللطف والعرض لا بالنسبة فحسب بل بالنسبة للحيوان أيضاً، وهذا كله يدخل في باب العدل، وإلى جانب أصول عقلية مذكورة فيما يلي.

(١) انظر الملل ص ٣٠، وانظر آراهم في الإستطاعة في مقالات الإسلاميين للأشعري وفي الملل والنحل ص ٣١ - ٥٩، وكنا كنا عن إبراهيم النخعي ص ١٨٤.

في كل شيء إلا إلى الأصلح؛ فالشر ليس مفعولاً لله ولا مراداً^(١) وقد قال بعض المتقدمين من المعتزلة إن الله يقدر على فعل الظلم أو الجور، ولكنه لا يفعله^(٢)؛ أما من جاء بعدهم فكانوا يقولون إن الله لا قدرة له على فعل شيء يقتضي النقص ويناقض كمال ذاته^(٣).

أما خصوم المعتزلة فكانوا يقولون إن الله بقدرته المطلقة وإرادته التي لا يُحاط بها يخلف جميع الأفعال^(٤) والحوادث؛ فنفروا من رأى للمعتزلة، وشبهوهم بالمجوس القائلين بالإثنين^(٥).

ومذهب خصوم المعتزلة هو التوحيد الذي لا اضطراب فيه ولا تناقض؛ فهم لا يريدوا أن يجعلوا الإنسان خالقاً لأفعاله، ولا الطبيعة خالقة لما يحدث فيها، فيجعلوا لها قدرة على الخلق إلى جانب قدرة الله ودونها.

٥ - الذات الإلهية:

يتضح مما تقدم أن فكرة المعتزلة فيما يتعلق بصفات الله كانت تخالف فكرة العامة وفكرة أهل الحديث؛ ويتقدم النظر العقلي على هذا الاختلاف في مسألة الصفات الإلهية بنوع خاص.



- (١) انظر للمل ص ٣٠.
- (٢) القائل بهذا هو أبو الخليل العلاف، فعنده أن الله قادر على فعل الشرور والمعاصي، ولكنه لا يفعلها قبحها أو لحكمته ورحمته.
- (٣) صاحب هذا القول إبراهيم النظام؛ فإله عنده لا يوصف بالقدرة على الشرور، وملعبه أنه لما كان القبح صفة ذاتية للقبح، وهو الملعب من إضافة الشر إلى الله فعلاً، ففي تجويز وفروع القبح منه قبح أيضاً؛ ولما اعترضوا عليه بأن ملعبه يجعل الله مطبوعاً مجبوراً لعدم قدرته على غير ما يفعله أجاب: وإن الذي أئتمسون في القدرة يلزمكم في الفعل، فإنه عندكم يستحيل أن يفعله، وإن كان مقدوراً فلا فرق. ويجد القاريء الأسباب بالنظام إلى هذا القول مبسطة في مواطن كثيرة من كتاب الإنصار للنخاط، وفي كتابنا عند ص ٨٨ وما بعدها.
- (٤) المل ص ٦٨ وما بعدها.
- (٥) سبب ذلك قول المعتزلة باستقلال الإنسان في أفعاله عن الله، مما قد يؤدي إلى القول بفاعلين أحدهما يفعل الخير وهو الله، والثاني يفعل الشر كالإنسان وغيره وتروى أحاديث في أن القدرة (القائلين بقدرة الإنسان على أفعاله وعقله لها) مجوس الأمة الإسلامية.

أكد الإسلام من أول الأمر وجوب الوحدانية لله تأكيداً جازماً^(١). غير أن هذا لم يمنع البعض من أن يضيفوا لله من الأسماء الحسنی ما يضيفون للإنسان، وأن يصفوه بصفات كثيرة^(٢). ولا شك أنه يتأثر علم العقائد النصراني عظم شأن بعض الصفات، حتى صار لها المكان الأول، وهي: العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والكلام، والسمع والبصر^(٣)، ومن بين هذه الصفات أولت الصفتان الأخيرتان، وهما السمع والبصر، من أول الأمر، تأريلاً بنفى عنهما الصفة الحسية، أو أنكرهما البعض جملة.

عل أنه قد ظهر أن في القول بتعدد الصفات القديمة منافاة لما يجب لله من توحيد^(٤) مطلق، وأشفق المتكلمون أن يكون فيها ما في الثالث عند النصراني، لأن هؤلاء الأخيرين أولوا الأقاليم الثلاثة من قبل بأنها صفات^(٥)، ولكي يخرج المعترلة من المأزق حاولوا أحياناً أن يجعلوا بعض الصفات من حيث المعنى فرعاً للبعض الآخر، فردوها لصفة واحدة كالعلم أو القدرة^(٦)، وأن يعثروا هذه الصفات جميعاً وجوهاً وأحوالاً للذات الإلهية أحياناً أخرى أو أن يجعلوها عين الذات^(٧)؛ ويكاد هذا القول أن يفقد الصفاتي كل ما لها من شأن.



- (١) آيات القرآن في هذا كثيرة، ولا تحتاج إلى إشارة خاصة.
- (٢) في القرآن نفسه وصف الله بكل صفاته التي لا تحصى على سبيل المجاز بصفات مما للإنسان.
- (٣) انظر الفصل الخامس بعلم الكلام في مقدمة ابن خلدون ولا أرى هنا شيئاً لعلم العقائد النصراني ما دلت كل هذه الصفات الواردة في القرآن.
- (٤) الملل ص ٣٠ - ٣١.
- (٥) ألبرت النصراني الأقاليم الثلاثة على أنها صفات؛ فمثلاً جاء في كتاب مصباح الظلمة وإيضاح الخدمة لأبي البركات المروفي بن كبر (ط. باريس ضمن مجموعة Patrologia Orientalis, XX, p. 634، فصل في الذات ومعاني الصفات: ذات الباري تعالى جوهر واحد موصوف بثلاثة أقاليم، وهي يميز عنها النصراني بالأب والروح القدس: فالأب هو الجوهر مع صفة الأبوة، والإنس هو الجوهر مع صفة البنو، والروح القدس هو هذا الجوهر الواحد مع صفة الإنشائي، فالموضوع، أعني الذات، واحد، والمحمول، أي الصفات المعبر عنها بالأقاليم، ثلاثة، والجوهر قائم بذاته، والأقاليم قائمة بالجوهر.
- (٦) الملل ص ٣١ - ٣٢.
- (٧) صاحب هذا القول هو أبو الحليل الطائفي. راجع الملل للشهرستاني ص ٣٤، ويقول الشهرستاني (نهاية الأقاليم ص ١٨٠) والأشعري (مقالات الإسلاميين ص ٤٨٣، ٤٨٥) إن لها الحليل أعيد هذا الرأي عن الفلاسفة.

وكانوا أحياناً يحاولون الإبقاء على بعض ما للصفات من شأن، وذلك من طريق الإحتيال في التعبير؛ فبينما نجد الفيلسوف يتنفي الصفات ويقول: الله عالم بذاته، نجد المتكلم من المعتزلة يقول: إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته^(١).

يرى أهل السنة أن هذا الرأي في ذات الله يعطل الألوهية من معناها؛ ذلك أن مذهب المعتزلة يكاد لا يتجاوز سلب الصفات عن الله، كالقول بأنه ليس كمثله شيء وأنه منزّه عن المكان والزمان والحركة وما يشبهها؛ لكنهم استمسكوا بالقول بأن الله خالق الكون استمسكاً شديداً، وذهبوا إلى أننا نستطيع أن نستدلّ على الله بمصنوعاته، وإن قلّ ما نعرفه عن ذاته.

على أن المعتزلة وخصومهم كانوا جميعاً يقولون إن الخلق فعلٌ من أفعال الله لا يشركه فيه غيره، وإن العالم حادث في الزمان وقد اشتدوا في محاربة القول بقدم العالم، وهو قول كان ذاتاً في جميع بلاد الشرق ذيوياً كبيراً، تؤيده فلسفة أرسطو.

٦ - الوحي والعقل:

رأينا فيما تقدم أن المتكلمين يعلّون الكلام صفة من صفات الله القديمة؛ وربما كان القول بقدم القرآن المنزل على النبي متابعاً لمذهب النصارى في الكلمة (Logos)^(٢). ذهب المعتزلة إلى أن الاعتقاد بقدم القرآن إلى جانب قدم الله شركٌ،

(١) راجع الفرق بين هذين القولين في الملل ص ٣٤. ثم إننا هنا قلنا إن الله عالم لذاته بمعنى أن العلم حال له، هو صفة وراه كونه ذاتاً موجوداً وهذه الخلل لا توجد إلا مع الذات، أما على حيالها فهي ليست موجودة ولا مطلوبة.

(٢) أغلب الظن أن نشأة المشكلة المتعلقة بخلق القرآن أو قدمه هي فرع لمشكلة قدم الصفات؛ فإذا كان الكلام صفة قديمة لله كان القرآن غيره من الكلام الإلهي قديماً، أما من يتنفي الصفة القديمة فهو يتنفي قديم دليلها الخارجى. هنا ما يميل إليه جولدمان وهارتمان أيضاً: المحاضرات ١١٠٩ ودين الإسلام لهارتمان ص ٤٧ وكلامهما بالألمانية. أما ما يميل إليه بكر (ZA. 1912) وماكدونالد (في كتابه عن تطور علم الكلام ص ١٤٦) وفي مقاله عن مادة كلام في دائرة المعارف الإسلامية) من تأثير نظرية الكلمة عند المسيحيين فإن ما يضعف ذلك وجود خلاف أساسي بين نظرية الكلمة ونظرية قديم القرآن. وقد يكون لنظرية قدم العالم وتفسير الناطقة منذ أول عهد العرب بالفكر الفلسفي بين كلام نفسي وكلام لفظي أثر في القول بقدم القرآن أكبر من أثر نظرية الكلمة عند المسيحيين.

وقد ذهب بعض المخلفاء - معارضين لذلك - إلى رأي المعتزلة، فأعلنوا القول بخلق القرآن عقيدة لدولتهم؛ ومن أنكر ذلك عاقبه على رؤوس الأشهاد. ومع أن المعتزلة أرادوا بانتحالهم هذا الرأي أن يكونوا أدنى إلى أصول الإسلام الأولى من خصومهم، فإن الأيام أثبتت هؤلاء الخصوم، وكان وزع أهل اتقى أكبر سلطاناً مما يهدي إليه النظر العقلي، وزعم كثير من المعتزلة - رماهم إخوانهم في الدين - بأنهم لا يؤفون القرآن حقه من الإجلال، مع أنه كلام الله، وأنهم إذا لم يتفق القرآن مع مذاهبهم، تأولوا وأخرجوه عن معانيه. ولحق أن كثيراً من المعتزلة كانوا يعوكون على العقل أكثر مما يعولون على نصوص القرآن. وقد نظر المعتزلة في الأديان الثلاثة السماوية، يقارنون بعضها ببعض، بل يقارنون هذه الأديان بالعالم الدينية عند الفرس والهنود والآراء الفلسفية أيضاً، فوصلوا بذلك إلى شريعة فطرية عقلية توفق بين الآراء المتخالفة؛ وهذه الشريعة تقوم على أن في الإنسان جلياً فطرياً يؤدي بالضرورة إلى معرفة إله واحد خالق حكيم، وهب الإنسان عقلاً، به يعرفه وبه يميز الخير من الشر؛ ويقابل هذه الديانة الطبيعية أو العقلية المعارف التي ينزل بها للوحي، وهي مستفادة من مصدر خارج عن فطرة الإنسان^(١).

وبهذا الرأي الأخير، سار بعض المعتزلة مع سلفهم إلى أقصى نتائج المنطقية، فخرجوا بذلك عن إجماع الأمة الإسلامية، وتعد بهم مناهجهم حتى صاروا في وادٍ ودين الجماعة في وادٍ.

وكانوا أول أمرهم يحفلون بالإجماع، وأرادوا أن يجعلوا رأيهم إجماعاً، لما كانت السلطة السياسية تنزع منزعهم وتشد أزرها؛ غير أن ذلك لم يدم طويلاً،

(١) اتفق المعتزلة على أن المعارف كلها معقولة واجبة بنظر العقل، وأن النظر العقل يؤدي إلى معرفة الله وكذلك شكر الله ومعرفة الحسن والقبح تجب سرهما بالعقل، وإتباع الحسن واجتناب القبح، كل ذلك واجب على المكلف حتى قبل ورود الوحي وإن قصر في شيء من هذا، لمستوجب العقوبة. ويقول الشهرستاني بعد كلام للجبالي (- ٣٠٣هـ) ولبنه أبي هاشم (- ٣٢٦هـ) بهذا المعنى المتقدم: «وأثبتنا شريعة عقلية، ورداً للشريعة التنبيهية إلى مقتضيات الأحكام وموتجات الطاعات التي لا يتطرق إليه عقل، ولا يهتدى إليها فكر»، أما إرسال الرسل فهو عند المعتزلة لطف واجب من الله، وكل هذا يدل على الترجمة العقلية الغالبة على المعتزلة والتي جعلتهم يقررون هذه الديانة العقلية. الملل من ٤٠١، ٢٩ - ٥٥، ٤١.

وسرعان ما عرفوا بالتجربة درساً عرفه كثيرون بعدهم، وهو أن استمداد الجماعات البشرية لقبول دين مفروض من إله أعلى، أكبر من استمدادهم لقبول مله يقيم على العقل.

٧ - أبو الهذيل:

وبعد هذه العجالة يصح أن نتناول بعض ألماة المعتزلة بدرس أدق، ليكون ما نرسمه من صورة عامة لمذهبهم غير خلو من المميزات الفردية^(١).

ولتشكم أولاً عن أبي الهذيل العلاف^(٢) الذي توفي حوالي منتصف القرن التاسع الميلادي^(٣)، وكان متكلماً مشهوراً وهو من أول المفكرين الذي أفسحوا للفلسفة مجال التأثير في مذاهبهم الكلامية.

يرى أبو الهذيل أن العقل لا يحصور، بأي وجه، أن الصفة يمكن أن تقوم بالذات زائدة عليها، وأنها إما أن تكون عين الذات أو غيرها؛ ولكنه ينظر على مجرد سبيلاً للتوفيق بين الطرفين، فيقول إن الله عالم بغير علم وعلمه ذاته، حي بحياة وحياته ذاته، قادر بقدرته وقدرته ذاته؛ وهو يسمى هذه الصفات الثلاث وجوهاً للذات الإلهية،

مركزية كبرى في علوم

(١) يرجع القاري في فهم ما يلي من شرح المعتزلة إلى ما قاله عنهم صاحب الملل والنحل، فالظاهر أن أغلب اعتماد المؤلف كان على هذا الكتاب، ويرجع إلى كتابنا عن النظام، وإلى كتاب مذهب الشيعة عند المسلمين الذي ترجمناه عن الألمانية، فليهما الكثير عن شيوخ المعتزلة.

(٢) مؤسس فرقة المعتزلة هو واصل بن عطاء الخزال الذي توفي سنة ١٣١هـ ونعرف عنه أنه أنكر الصفات القديمة عموماً من الشرك وأنه حارب التنزيه والجبرية واعتبر العقل مصدراً للمعرفة الدينية إلى جانب القرآن والسنة والإجماع وأنه أثبت حرية الإرادة على أساس نفسي وحل اعتبارات ترجع إلى حدل الله وإلى طبيعة التكليف الخلقى والدينى الذي من شأنه أن يقتضى الحرية والقدر وأنه أثبت دائرتين للقدر: دائرة القدر خير وشره من الله، كالذي يعرض للإنسان من المرض والطفة، ودائرة القدر غيره وشره من الإنسان، كالفعل الإنسانى بفعله من قصد وإرادة - راجع لمذهب الواسلية في الملل والنحل للشهرستاني وكتاب مذهب الشيعة وكتابنا عن النظام ص ٨٠.

(٣) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل المعروف بالعلاف؛ عاش نحو قرن، وتوفي في أول خلافة الموحدين عام ٢٣٥هـ وحل هذا التاريخ اتفاق كبير من المؤرخين؛ ويرجع القاري إلى كتابنا عن النظام ليجد الكثير عن أبي الهذيل؛ والرازي في فهرس الأعلام ص ١٨١، ويرجع القاري أيضاً إلى كتاب مذهب الشيعة عند المسلمين.

كما فعل النصارى قبله^(١)؛ وهو يوافق القائلين بأن السمع والبصر ونحوهما صفات أزلية لله، ولكن بمعنى أن ذلك سيكون منه^(٢)؛ وكان سهلاً عليه، كما كان سهلاً على غيره ممن كانوا متأثرين بفلسفة ذلك العصر، أن يؤولوا هاتين الصفتين تأويلاً عنهما الصيغة الحسية، كما أولوا رؤية الله في^(٣) يوم القيامة، لأنهم كانوا في الجملة يعتبرون السمع والبصر من أعمال الروح، وكان أبو الهذيل يرى مثلاً أن الحركة تُرى ولكنها لا تلمس، لأنها ليست جسمًا^(٤).

ولم يكن أبو الهذيل يحبر إرادة الله أزلية، بل هو يقول بأن كلمة التكوين المطلقة (قول الله للشيء: كُنْ) التي تُعبر عن الإرادة الإلهية حادثة لا في محل، وبأن الإرادة تغاير المريد والمراد^(٥). وعلى هذا فإن كلمة التكوين هي في المكان الوسط بين الخالق الأزلي وبين العالم المخلوق الحادث؛ وهذه الكلمات للعبارة عن الإرادة الإلهية هي بمثابة جواهر متوسطة، تشبه المثل الأفلاطونية أو عقول الأفلاك، ولكنها أشبه أن تكون قوى غير جسمية من أن تكون أشخاصاً روحانية.

ويُفرق أبو الهذيل بين أمور التكليف وبين أمر التكليف الذي يُخاطب به الناس في صورة أمر ونهي، ويقوم بمحل، فيكون شأنه قاصراً على هذا العالم الفاني، ولا تكون الطلعة لما تضمنته من الأوامر والنواهي، ولا العصيان، إلا في هذه الحياة. والأمر والنهي بما ينطويان عليه من تكليف يستلزمان القول باختيار الإنسان وقدرته على أن يفعل ما يختاره؛ أما الدار الآخرة فإنها ليست دار تكليف شرعي، فيها اختيار، وكل شيء فيها راجع إلى إرادة الله وحده؛ ولن يكون في تلك الحياة الآخرة حركة، لأن الحركة لما كان لها مبدأ فلا بد أن تنتهي

(١) الملل ص ٣٤. ويقول الشهرستاني أن ثاباً الهذيل أخذ رأيه عن الفلاسفة، وبصرح الأشعري ص ٤٨٣ - ٤٨٥ من طبعة استنبول) أن ثاباً الهذيل أخذ رأيه عن أرسطو.

(٢) عند أبي الهذيل أن الله سمع بصير، يعني أنه سميع ومبصر - الملل ص ٣٦.

(٣) زاد التصوفية حكمة سادسة لرؤية الله. (لؤلؤ).

(٤) راجع مقالات الإسلاميين للأشعري ٣٦١ - ٣٦٢، لنرى خلاف هذا.

(٥) ملل ص ٣٤ - ٣٦، ٣٥.

بأنتهاء العالم، حيث يَرُدُّ عليه السكون الدائم^(١). ولذلك لا نظن أن أبا الهذيل كان يقول بالبعث الجسدي^(٢).

ويُفرَّق أبو الهذيل بين أفعال الإنسان الاختيارية الخلقية، وأفعاله الطبيعية، أعني بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح^(٣)؛ والعمل يكون اختيارياً خلقياً، إذا فعلناه من غير قسر، وهو من كَسَب الإنسان نفسه، يُحصِّله بقلوته؛ أما المعرفة فهي فيض من الله، بعضها بالوحي، وبعضها عن طريق الفطرة.

والإنسان مكلف بإيجاب الفطرة والعقل، وقيل ورود الوحي، بأن يعرف الله وأن يميز الحسن من القبيح، وأن يقدم على الحسن كالصدق والعدل ويُعرض عن القبيح كالكذب والجور^(٤)؛ ومعنى هذا أن الإنسان في رأي أبي الهذيل قادر على ذلك.

٨ - النظام:

ولأبي الهذيل معاصر أصغر سناً يلحق بالنظام المتوفي سنة ٨٤٥هـ^(٥)، وهو أحد تلاميذه، كما هو مبين. هذا الرجل مفكر جدير بالذكر، وقد وصفه لنا الجاحظ،

(١) الملل ص ٣٥، وإنما قال أبو الهذيل ~~بأن السكون الدائم~~ لأنه قال بأن للحركة أولاً تبتداً منه والذي دناه إلى هذا القول الآخر، أنه أراد أن يجعل القدم لله وحده وأن يثبت حدوثها والقول بحركة تنشأ عن حركة لا إلى أول ينافي القدم الذي أراد أبو الهذيل وتلميذه النظام أن يثبتاه لله وحده. وقد ظن أبو الهذيل أن بقاء الحركات لا إلى آخر ينافي ما يجب لله من بقاء، فقال بأنتهاء حركات أهل الجنة والنار وورود السكون عليهم. وقد رد عليه الإسكافي والنظام (الاختصار ص ١٣ - ١٤ - قارن التهافت للخرال ص ٨٠ طبعة بيروت ١٩٢٧) وراجع تصديونا لرسائل الكلبي الفلسفية الجزء الأول طبعة القاهرة ١٩٥٠ ص ٢٨ - ٣١.

(٢) لم أجده فيما قرأت ما بين هذا ولا علاقة بين القول بضرورة انتهاء الحركة وبين إنكار البعث الجسدي.

(٣) مثل ص ٣٥.

(٤) الملل ص ٣٦.

(٥) هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هاني البلخي المشهور بالنظام المتوفي عام ٢٢١ أو ٢٣١هـ. انظر شرح العيون لابن تينة، وعيون التوليد لابن شاذان ص ٦٧ ب من مخطوط المكتبة الأهلية باريس. وراجع كتابنا عن النظام، فهو أوفى ما قبله؛ وفيه يجد القارئ تفصيل ما يذكر هنا.

أحد تلاميذه، بأنه واسع العلم، غوّاص على الدقائق، مأمون اللسان، قليل الزيف، جيد القياس، ولكنه قليل الثبوت من الأصل الذي يقيس عليه، فكان يقيس على الظن؛ وأنه كان أضيق الناس بحمل سيرة. وكان أهل عصره يعدّونه مافوقاً أو زنديقاً، وكثير من أقواله مستمد مما كان يجري بين أهل الشرق على أنه فلسفة أتهاذوقيين وأنكساغوراس. (انظر أيضاً آيا الهذيل).

كان النظام يرى أن الله لا يقدر على فعل الشر^(١)، ولا يقدر على أن يفعل إلا ما يعلم أنه الأصلح لعباده، وأنه لا يقدر على أن يخلق أكثر مما خلق بالفعل والأمر فمن ذا الذي يستطيع أن يحول بينه وبين أن يظهر كل ما عنده من الجود والجمال؟^(٢)

وعنده أن الإرادة، لا تُضاف لله على الحقيقة، لأنها تستلزم أبداً حاجة من جانب المرید، بل هو يقول إن الله إذا وُصف بأنه مُريد لأفعاله فمعنى ذلك أنه خالقها ومنشئها، وإذا وُصف بأنه مريد لأفعال عباده أو لوقوع أمر فمعنى ذلك أنه حاكم بذلك أو أمر أو مُخبر^(٣).

وعنده أن المخلوق فعل واحد؛ فالله خلق الدنيا جملة، أعني أن الموجودات خلقت كلها ضربة واحدة، ولكن بعضها يكون كامناً في بعض، وبمرور الزمن تخرج أنواع المعادن والنبات والحيوان وينبئ الإنسان من مكانها^(٤).

والنظام يوافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ (انظر ب ٢ ف ٣ ق ١٢) ولكنه لا يستطيع بعد ذلك أن يعمل قطع مسافة متناهية إلا بفرض الطفرة، وذلك لإمكان انقسام المكان لا إلى نهاية؛ وهو يقول: إن الأجسام مؤلفة من أعراض لا من أجزاء لا تتجزأ.

وكما أن آيا الهذيل لم يستطع أن تصور إمكان وجود صفة زائدة على الذات،

(١) الملل ص ٣٧.

(٢) نفس المصدر ص ٣٧ - ٣٨.

(٣) الملل ص ٣٨، مقالات الإسلاميين ص ١٩٠ - ١٩١، ٥٠٩ - ٥١٠ وكتبنا عن النظام ص ٨٩ فما بعدها.

(٤) الملل ص ٣٩، وكتاب الإنصار، والفرق بين القول، عند الكلام عن النظام.

فالنظام لم يتصور العرض إلا على أنه الجوهر ذاته أو جزء منه؛ فهو يرى مثلاً أن النار والحلوة موجودتان في الخشب على حالة كمون، وإنما تظهران بالاحتكاك، بعد أن يزول ضدُّهما، وهو البرودة؛ وهنا تحدث حركة أو يحدث تغير في وضع الأجزاء بعضها بالنسبة لبعض، ولكن لا يحصل تغير في الكيف. ويرى النظام أن الكيفيات المحسوسة من الألوان والطعوم والروائح أجسام^(١).

بل يذهب النظام إلى أن روح الإنسان جسم لطيف؛ وهي أفضل ما في الإنسان، وهي تشابك اليدين بأجزائه، وهو آلهاء والإنسان في الحقيقة هو الروح، وليست العلوم والإرادات سوى حركات للنفس^(٢).

أما في المسائل الاعتقادية والأحكام الشرعية، فإن النظام ينكر حُجَّةَ الإجماع والقياس، ويعول على قول الإمام المعصوم، كما يفعل الشيعة وقد يجوز في رأيه أن يجتمع المسلمون كلهم على ضلال، كما جماعهم على أن محمداً أرسل - دون سائر الرسل - إلى الناس كافة، والله يرسل كل رسول إلى الناس كافة^(٣).

والنظام يشاطر بها الهديل رأيه في أن الإنسان يعرف الله ويعرف ما يجب عليه بطريق العقل^(٤).

وهو لا يقول بأن القرآن مُعْجِز في نظمته، بل الإعجاز المخال للقرآن عند النظام، هو أن الله صرف معاصري محمد عن الإلهية بحسب قوله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾. ولم يكن يقول بالكثير مما يقول به المسلمون عن اليوم الآخر؛ وكان يذهب إلى أن عذاب النار ينتهي بإحراقها للجسم.

(١) الملل ص ٢٨ - ٣٩، يعتبر النظام أن ما نسمي بالأمراض عادة مثل الألوان والطعوم والأرواح أجسام لطيفة، وهو لا يثبت إلا حرجاً واحداً هو الحركة؛ وإن رأى النظام في العرض هو الذي دعا البعض إلى أن يلزمه القول بأن الأجسام مؤلفة من أعراض.

(٢) الملل ص ٣٨.

(٣) أصول الدين للبهبدي ص ١١ - ١٢، ١٩ - ٢٠ طبع استنبول ١٩٢٨ م وتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة الدينوري طبع مصر ١٣٢٦ ص ٢١ - ٢٢، وكتاب الإلتصار ص ١٩٤، ١٤٣، ١٥٩.

(٤) الملل ص ٤٠ - ٤١.

(٥) الملل ص ٣٩، والإلتصار ص ٢٧ - ٢٨، ومقالات الإسلاميين ص ٢٢٥، والمواقف للأبهي ص ٥٥٧ - ٥٦٣ طبعة استنبول ١٢٨٦ هـ.

وقد انتهى إلينا عن أصحاب النظام آراء كثيرة تجمع بين مختلف المذاهب، ولكن هذه الآراء كلها خِلْو من الإجمال.

والجاحظ المتوفي عام ٨٦٩م^(١) هو أعظم رجل أخرجته لنا مدرسة النظام. كان الجاحظ أديباً ظريفاً، وفيلسوفاً طبيعياً، وعنده أن العالم الحق يجب أن يضم إلى دراسة علم الكلام دراسة العلم الطبيعي؟ وهو يصف في كل شيء أفاعيل الطبيعة، ولكنه يُشير إلى ما في هذه الأفاعيل من أثر خالق الكون.

والإنسان عنده قادر على أن يعرف الخالق بعقله، وعلى أن يدرك الحاجة إلى الوحي الذي ينزل على الأنبياء^(٢)، ولا فضل للإنسان عنده إلا بالإرادة، فمن جهة، أفعاله كلها داخلة في نسج حوادث الطبيعة، ومن جهة أخرى كل علمه اضطراري يأتيه من أعلى^(٣). ومع هذا فليس للإرادة عظيم شأن، لأنها فرع العلم^(٤). والجاحظ يتصور إرادة الله على أنها سليمة، أي أن الله لا يجوز عليه السهو والجهل، ولا يجوز أن يفعل مُفَكَّرَهَا^(٥).

وليس في هذا كله إلا قليل من الإجمال، ومثل الجاحظ الأعلى في الأخلاق هو التوسط بين الطرفين، وكان عظم من النور أيضاً متوسطاً وإنما كان الجاحظ مؤلفاً كثيراً فلم يتجاوز التوسط إلى غير كثر في تأليفه.

١٠ - معمر وأبو هاشم:

ونجد النظر في الأخلاق وفي الفلسفة الطبيعية يغلب على مذهب المخزلة الأولين، ويغلب على مذهب المتأخرين منهم النظر في مسائل ما بعد الطبيعة للمتزجة بالمنطق، وفي هذه الناحية بوجه خاص نلمس تأثير المذهب الأفلاطوني الجديد.

(١) يقول ابن خلكان إنه توفي بالبصرة عام ٢٥٥ هـ وقد نيف على الثمانين، وفي كتابنا من النظام كثير عن تلميذه الجاحظ.

(٢) ملل ص ٥٢.

(٣) يحرر الجاحظ عن ذلك بقوله: وإن المعروف كلها ضرورة طبع، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد، وليس للعباد كسب سوى الإرادة، ويحصل أفعاله طبعاً، ملل ص ٥٢.

(٤) ملل ص ٥٢.

(٥) ملل ص ٥٢.

أما مُعَمِّر فلا نعرف زمن حياته بالتدقيق، وإن استطعنا أن نقدر أنه نبغ حوالي ٩٠٠م^(١)، وهو يشارك من قدمنا ذكرهم في أمور كثيرة، غير أنه أكثر منهم تشديداً في نفي الصفات الإلهية، لأن وجودها يتناقض مع ما يجب لذات الله من توحيد مطلق. وهو ينزه الله عن جميع صور الكثرة، فيرى أنه لا يعلم ذاته ولا يعلم غيره، لأن هذا يؤدي إلى التعدد في ذاته^(٢). بل إن معصراً ينكر أن يكون الله موصوفاً بالقدم^(٣). ولكن الله هو خالق الكون، غير أنه لم يخلق إلا الأجسام، وهذه تخلق أعراضها إما طبعاً وإما اختياراً^(٤) وعنده أن الأعراض لا تنتهي، لأنها، في حقيقة أمرها، لا تعدو أن تكون اعتبارات ذهنية في العقل الإنساني.

ومعمر من أصحاب مذهب المعاني^(٥) (Conceptualist)، فالحركة والسكون والمماثلة والمخالفة ونحوها، كل هذه عنده ليست شيئاً بذاتها، وليس لها وجود ذهني^(٦).

والنفس، التي هي عنده حقيقة الإنسان، هي معنى أو جوهر غير جسماني. ولكن مُعَمِّر لا يبين في وضوح النسبة بين النفس والجسم^(٧)، ولا بينها وبين الذات الإلهية، والروايات في هذا مضطربة.

(١) عاش في حكم الرشيد (الحية والأمل لأن المرتضى ص ٣١ - ٣٢) ولا شك أن ٩٠٠م (أواخر القرن الثالث) تاريخ غير دقيق.

(٢) يرجع إلى الملل ص ٤٧ - ٤٨ ترى النص لثعلب بهذا الرأي وتعليل الشهرستاني له.

(٣) لأن ذلك يشرع التقديم الزماني، ووجود الله ليس بزماني، نفس المصدر ص ١٧.

(٤) نفس المصدر ص ٤٦.

(٥) للمستشرق الألماني م. هورتن بحث عن المعنى من حيث هو اصطلاح فلسفي، وقد ظهر في مجلة جماعة المستشرقين الألمان، مجلد ٦٤ ص ٣٩١ - ٣٩٦، وبحث آخر في سجل فلسفة المذاهب A.S.P.h. المجلد ١٥ ص ٤٦٩ - ٤٨٤.

(٦) لا يفهم هنا ما ذكره الشهرستاني حاكماً لمذهب معمر وأنه كان يقول إن العرض يقوم بالهزل لمعنى والأشياء تختلف أو تتماثل لمعنى، فالحركة تخالف السكون لمعنى يوجب المخالفة وهكذا، ولكن هنا لا يؤخذ منه ما يقوله المؤلف من أن معصراً قال بأن الحركة والسكون والمماثلة ليست شيئاً بذاتها وليس لها إلا وجود ذهني.

(٧) يقول معمر إن الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد، ليس بصادي ولا تجوز عليه الحركة أو التحرك أو الملمسة أو غير ذلك، «وعلاقته مع البدن علاقة التمييز والتصريف» (ملل ص ٤٧) والبدن آلة له، يحركه ويصرفه ولا يماسه (مقالات الإسلاميين ص ٣٣١ - ٣٣٢).

والإنسان عند معمر مريدٌ مختار، والإرادة هي فعله الذي لا فعل له سواء، أما أفعاله الخارجية فهي من فعل الجسد^(١). (انظر رأي الجاحظ).

وكان معتزلة بغداد - ومعمر منهم كما يظهر - من أصحاب منهج المعاني (Conceptualism) وهم يقولون بأن المعاني الكلية لا وجود لها إلا في الذهن، ما عدا أعم المحمولات، وهما الوجود (Sein) والحدوث (Werden).

أما أبو هاشم، وهو بصري (توفي عام ٩٢٣م)^(٢) فكان موقفه أدنى إلى منهج القائلين بأن للكليات وجوداً خارجياً (Realismus) وكان يعتبر أن صفات الله وكذلك الأعراض والمعاني الكلية في جملتها، وسطٌ بين الموجود والمعدوم، وأطلق عليها اسم الأحوال^(٣).

والشك عنده ضروري لكل معرفة، فلم يكن أبو هاشم من سُدج القائلين بالوجود الخارجي^(٤).

على أن مفكري المعتزلة تلاحقوا بالجدل الكلامي حول مسألة المعدوم، وأدى بهم النظر إلى أن المعدوم شيء، لأنه موضوع للفكر، فلا بد أن يكون له، شأنه شأن الموجود، ضربٌ من الوجود، وأقل ما فيه من الثبوت أنه يتعلق به التفكير، والإنسان يفكر في المعدوم هذا كقولهم: "إن فلاناً ضالٌّ" أو "فلانٌ ميتٌ".

١١ - الأشعري:

وفي القرن التاسع (الثالث من الهجرة) نشأت مذاهبٌ كلامية تعارض منهج

(١) جرى معمر مجرى الفلاسفة في التمييز بين النفس والجسد، فهو يميز بين فعل النفس وهو الإرادة وفعل الجسد وهو الحركة والسكون.

(٢) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي عماد الجبالي المتوفى عام ٣٢١هـ.

(٣) مثل ص ٥٦، والمستشرق الألماني هورن بحث عن نظرية الأحوال عند أبي هاشم - مجلة جماعة المستشرقين الألمان، مجلد ٦٢ ص ٢٠٢ - ٢٢٤. وحقيقة رأي أبي هاشم هي أن الصفات مفهومات تتركب بها الذات كما تتركب الجزئيات بفضل المعاني الكلية، دون أن تكون الصفات زائدة على الذات أو أن تكون هي عين الذات.

(٤) كان أبو هاشم يحير أن أول واجب على المكلف هو الشك لأن النظر العقلي من غير سلجة شك تحصيل حاصل - شرح للرافع طبعه لستبول ص ٦٣.

(٥) مثل: ص ٥٧.

أهل الاعتزال، منها مذهب الكرامية الذي بقي إلى ما بعد القرن العاشر (الرابع من الهجرة) بكثير.

ولكن ظهر من بين صفوف المعتزلة رجلٌ كانت رسالته أن يتوسط بين مختلف الآراء ويقيم بناء المذهب الذي عُرِف في المشرق ثم في سائر بلاد العالم الإسلامي بآله مذهب أهل السنة، وذلك الرجل هو أبو الحسن الأشعري^(١).

استطاع الأشعري أن يجعل لله ما يليق به، من غير أن يتحيف من حق الإنسان، وأنكر ما ذهب إليه خصوم المعتزلة من تشبيه غليظ ونزه الذات الإلهية عن كل ما يتعلق بالجسم والإنسان، ولكنه قال إن الله قادر على كل شيء، وهو خالق كل شيء.

والأشعري ينكر كل فعل للطبيعة؛ أما الإنسان فيمتاز عنده بأن يستطيع أن يضيف إلى نفسه ما يخلقه الله فيه من الأفعال، وأن يعتبر ذلك من كسبه^(٢).

والأشعري في بحثه لا يتحيف من حق الخلق ولا من حق الجسد، ويقول بحث الجسد وبرؤية الله.

مركزية كبرى علوم

(١) هو أبو الحسن علي بن إسحاق بن أبي موسى الأشعري، ولد عام ٢٦٠هـ وتوفي عام ٣٢٤هـ. كان معتزلاً وتلميذاً للجبائي، ثم هرج على المعتزلة. هُتِفَ أبو بكر الصيرفي: كانت المعتزلة قد رفَعوا رموسهم حتى أظهر الله الأشعري ليجرحهم في اقتراح التسميم، ابن خلكان. وللأشعري كتب كثيرة منها (١) رسالة في استحسان الخوض في الكلام، والثالث أنه ألَّفها وهو ما يزال على مذهب المعتزلة لأنه فيها يهاجم خصوم علم الكلام من أصحاب الحديث (٢) وكتاب مقالات للإسلاميين والمعتزلات، وهو بيان موضوعي لآراء الفرق على اختلافها، (٣) وكتاب الإبانة عن أصول الديانة (٤) وكتاب الجمع، وفي هذين الكتابين الأخيرين بيان مذهبه. وقد نشر R. McCarthy الكتابين الأول والرابع في بيروت ١٩٥٣.

(٢) المجلد ص ٦٨ - ٧٢ وهذه هي نظرية الكسب المشهورة قال الجبيرة إن الله خالق أفعال الإنسان. وقال المعتزلة إن الإنسان هو خالق أفعال نفسه وقال الأشعري إن أفعال الإنسان لله خلقاً وابتداءً وإنها للإنسان كسباً ووقوعاً عند قدرته، فالإنسان يريد الفعل ويتجرد له عنه، والله يخلقه. وقد دعا الأشعري إلى هذا الرأي الذي يشبه رأي بعض الفلاسفة للسيحيين مثل ديكارت ومالبرانش وجوينةكس ضرورة المحافظة على مبدأ لا نزاع فيه، وهو أن الله خالق كل شيء وضرورة الاعتراف بما يحسه الإنسان في نفسه من إرادة ومن قدرة على الأعمال الاختيارية. وقد تطور مذهب الأشعري على يد البالائي والجبيري.

أما فيما يتعلق بالقرآن فالأشعري يفرق بين شيئين: بين كلام الله القائم بذاته، وهو قديم، وبين الكتاب الذي بين أيدينا والذي نُزل في زمن من الأزمان^(١).

لم يكن الأشعري في تفصيله لمذهبه مُبتكراً من أي وجه، ولم يفعل أكثر من جمع الآراء التي وصلت إليه، والتوفيق بينها، ولم يسلم في هذا من التناقض. ولكن النقطة الجوهرية أنه في مباحثه في أمر الكون، وفيما يتعلق بالإنسان وبالحياة الآخرة لم يبعد كثيراً عن نصوص السنة، تثبيتاً لأفكاره المتقين، وأن مذهبه في الكلام كان يُرضي عقول الناس، حتى أهل الثقافة العالية منهم، وذلك لأنه فيما يتعلق بهذات الله يترع إلى التنزيه عن الجسمانيات^(٢).

والأشعري يعول على الوحي المنزل في القرآن؛ وهو لا يعتبر النظر العقلي المستقل عن الوحي سبيلاً إلى معرفة الشؤون الإلهية، وعنده أن إدراك الحواس قد لا يكون مظنة للخطأ، ولكن حكماً على ما يدركه الحواس هو الذي قد يتعرض للخطأ. ويقرر الأشعري أن العقل يستطيع أن يدرك وجود الله؛ ولكن العقل آلة للإدراك فقط، أما الأصل الوحيد لمعرفة الله فهو الوحي^(٣).

فإنه عند الأشعري هو ~~أصل المعرفة~~ ^{القائم على} كل شيء؛ وهو أيضاً عالم بكل شيء، يعلم ما فعله الناس، وما يريدون أن يفعلوا؛ ويعلم ما يحدث؛ وكيف يحدث ما لا يحدث لو أنه حدث. ثم هو يرى أن كل صفات الكمال يجوز أن تضاف لله، لكن بمعنى يُغاير معنى صفات المخلوق، ويسمو عليه. والله وحده هو موجود.

(١) الكلام عند الأشعري معنى قائم بالنفس، والعبارات والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام هي دلالات على الكلام الأزلي، وهي مخلوقة حادثية، ومدلولها قديم أزلي. مل ص ٦٨.

(٢) راجع فيما يتعلق بالأشعري ما كتبه جولدزهر في كتاب المحاضرات (العقيدة والشرعة في الإسلام)؛ ومن الصعب فهم مذهب الأشعري إن لم يكن ذلك على ضوء معرفة الشعور الديني وحاجات الروح الإنسانية في مقابل العقل النظري - راجع مقالة «بين إيمان العقل وإيمان القلب» في العدد ٤٢٤ من مجلة الثقافة.

(٣) ليس للعقل عند الأشاعرة من الشأن ما له عند المعتزلة؛ فهو لا يوجب شيئاً من المعارف، ولا يقتضي تحسناً ولا تقيحاً، ولا يوجب على الله رعاية لمصالح العباد ولا لطفاً ولا شيئاً من هذا، والواجبات كلها واجبات بالسمع «ومعرفة الله بالعقل تحصل وبالسمع تجب» مل ص ٧٣.

العالم، وهو المحافظ لوجوده؛ وكل ما يقع في الكون يصدر عنه من غير واسطة صدوراً متصلاً.

ويرى الأشعري أن الإنسان يجد من نفسه فرقاً بين أفعاله الإلضطرارية كالردة والرعشة، وبين أفعاله التي يفعلها عن إرادة واختيار^(١).

١٢ - المذهب الكلامي القائم على القول بالجوهر الفرد:

وأخصّ نظرية كونها متكلمو الإسلام وامتازت بها مذاهبهم على مذهبهم في الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد^(٢). وعلى أن نشوء هذه النظرية يكاد يكون حتى الآن غامضاً تمام الغموض؛ فقد قال بها المتكلمون من المعتزلة، وقال بها مخالفوهم بنوع خاص، قبل عهد الأشعري؛ وسيتبين من كلمات أن نظرية الجوهر الفرد بقيت عند أصحاب الأشعري، وربما كانوا أول من بسطها.

وليس من ريب في أن أصول مذهب متكلمي الإسلام في الجزء الذي لا يتجزأ ترجع إلى الفلسفة الطبيعية عند اليونان^(٣). فمن تلقى هذا المذهب ومواصلة بنائهم له تأثراً بما تطلبت مباحث الكلام من جدال وانتصار للمذاهب، كما يمكن أن نلاحظ مثل هذا عند مفكرين متفرقين من اليهود وعند الحريصين على الإيمان من الكاثوليك.

(١) مثل ص ٦٨.

(٢) انظر: S. Pine: Beiträge zur islamischen Atomlehre, Berlin, 1936. فهو آخر ما ظهر في مذهب الجوهر الفرد عند الإسلاميين - وقد ظهرت لنا ترجمة عربية لهذا الكتاب، ولإراجع القارئ للمقدمة التي كتبها له. على أنه يظهر لي أن الأستاذ دي بور يرجع إلى كتاب دلالة الحائرين لابن ميمون الفيلسوف الإسرائيلي؛ ولا شك أن بيان ابن ميمون للمذهب للتكلمين في «الجزء بيان حسن، وإن كان صاحبه غصصاً. وقد لخص الأستاذ ماكسونالد بيان ابن ميمون في مجلة Isis, 1927, P. 342 ff. بعنوان: Continuous re-creation and atomic time. وتجد بياناً للمذهب المتكلمين الفلاسفة الديني، كما حكى ابن ميمون، في هذا الكتاب: Moritz Guttman: Das religions philosophische System der Mutakallimun nach dem Berichte des Maimonides, Breslau, 1885.

(٣) حاول س. بينس S. Pine أن يلمس في مذاهب الفروع في الجزء الذي لا يتجزأ ما يمكن أن يكون أصلاً للمذهب المتكلمين في هذه المسألة. أرجع إلى كتابه لظنم الذكر.

ولسنا نصدق أن المسلمين أخذوا بمنهج الجزء الذي لا يتجزأ لمجرد أن أرسطو كان خصماً له. ومن الحق أن نسجل هنا للمسلمين كفاحهم المستميت في سبيل الدفاع عن حى الدين، وهو كفاح لم تكن لهم الخبرة فيما تقلدوا من سلاحه، وإنما حملهم عليه الغاية التي أرادوا بلوغها.

لم يكن للمسلمين بدء من تفسير ظواهر الطبيعة، لا من حيث كونها فعلاً للطبيعة ذاتها، بل من حيث كونها صادرة عن فعل الله الخالق^(١)، وهم لم يعتبروا العالم نظاماً إلهياً أزلياً، بل اعتبروه مخلوقاً حادثاً زائلاً؛ والله هو الخالق المختار القادر على كل شيء، وينبغي أن يعتبر ويُسمى «إلهاً»، لا «علة طبيعية»، [أعني معطلة من الصفات الدالة على أنه ذات، كالعلم والقدرة والإرادة والحياة الخ]، ولا «محركاً غير متحرك» [كما قال أرسطو]؛ ومن أجل ذلك كانت نظرية المخلوق [أو حدوث العالم بعد أن لم يكن]، منذ الصدر الأول، أكبر عقائد علم الكلام الإسلامي، لتكون شاهداً على رفض المسلمين للمذهب الفلسفي الوثني القائل بقدم العالم وبأفعال للطبيعة [من ذاتها].

يقول أصحاب منهج الجزء الذي لا يتجزأ إن ما تدركه من العالم المحسوس هو أعراض، تظهر وتختفي كل لحظة ومحل هذه الأعراض المتغيرة هو الجواهر [الجسمية]، وهذه الجواهر لا يمكن أن تعتبرها غير متغيرة، لأنها محلّ للمتغيرات في داخلها أو في خارجها؛ وإذا كانت متغيرة فلا يمكن اعتبارها قديمة [باقية]، لأن القديم لا يتغير؛ وإذا كان كل شيء في العالم متغيراً، فهو حادث ومخلوق لله

ذلك مبدأ استدلالهم هم يستدلون بتغير الموجودات كلها على وجود خالق قديم لا يتغير، ولكن المشأخرين استدلوا على وجود الله الواجب الوجود من إمكان الممكنات [الحوادث]، ويرجع هذا المنزع إلى تأثير فلاسفة الإسلام.

ولنرجع إلى مسألة العالم، هو يتكوّن من أعراض ومن محل هذه الأعراض، أعني الجواهر، والجوهر والعرض أو الكيفية هما المقولتان اللتان نستطيع بهما أن نتصور

(١) ارجع إلى كتاب الفصل لابن حزم (ج ٥ ص ٥٨ والصفحات التالية) لثرى مقدار اعتماد أصحاب الجزء، في إثباتهم لوجوده، على القول بأن الله قادر على كل شيء وعالم بكل شيء.

الأشياء المتحققة في الخارج، أما المقولات الأخرى فهي إما أن تندرج تحت مقولة الكيف، أو يمكن أن نردها إلى نسب واعتبارات ذهنية، لا يقابلها شيء في الخارج. والهيولي، من حيث «قوة» و«إمكان»، لا وجود لها في الذهن. وليس الزمان سوى اقتران أشياء مختلفة في الوجود، أو هو اقتران صورها في الذهن. أما المكان والعظم، [أعني الإمتداد في الأبعاد] فتجوز إضافتهما للأجسام، لا للجواهر الأفراد التي تتألف منها الأجسام.

وبالجملة فإن ما نحكم به على الأجسام هو الأعراض؛ وعدد هذه الأعراض عظيم جداً في كل جوهر، بل يذهب البعض إلى أنه غير متناه، لأن كل جوهر لا يخلو من الإلتصاف بإحدى الصفتين المتضادتين، بما في ذلك صفات السلب. وليس العرض السلبي أقل حظاً في الوجود من العرض الإيجابي، والله يخلق العدم والفناء، وإن عز وجود جواهر يقوم بها هذان العرضان.

ولما كان العرض لا يمكن أن يوجد إلا قسماً بجوهر ما، ولا يقوم العرض بعرض غيره، كان لا يوجد في الخارج شيء ~~كل شيء~~ أكثر من جوهر، والكمالات لا توجد في الجزئيات المشخصة بأمر ~~توجد في الجوهر~~ كل هي معاني ذهنية.

وإذن فلا اتصال بين الجواهر، بل بعضها منفصل عن بعض، كاتصال الجواهر الفردة المتشابهة. والحق أن هذه أحنى إلى الأجزاء المتشابهة (Homomeren) التي قال بها أتكساغوراس منها إلى ذرات القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ.

وهذه الجواهر الفردة هي، في ذاتها، بلا مكان، ولكن لها حيزاً، وهي إنما تملأ المكان بالنصبية والوضع؛ فهي وحدات لا امتداد لها، ونستطيع أن نتصورها نقاطاً ومن هذه الوحدات يتكون عالم الأجسام الذي يشغل مكاناً.

ولا بد من وجود خلاء بين هذه الجواهر الفردة، وإلا استحالت الحركة بكل أنواعها، لأن الجواهر الفردة لا يتداخل بعضها في بعض.

وكل تغيير فسيه الإلتصال والإلتصال والحركة والسكون في الجواهر. ولا توجد صلة فعل وانفعال بين جوهر فرد وجوهر فرد؛ فالجواهر موجودة، لما آثار الوجود، ولكن لا اتصال بينها؛ والعالم كتلة منفصلة الأجزاء، لا فعل لجزء منه في الجزء الآخر.

على أن القدماء قد مهدوا لفهم نظريتهم على هذا النحو، وذلك بأشياء منها قولهم إن العدد كم منفصل؛ ألم يُعرفوا الزمان بأنه عند الحركة؟ فلماذا لا تُطبق نظرية العدد على المكان والزمان والحركة؟ قام المتكلمون بهذا وقد يجوز أن يكون لمذهب الشكّك القديم أثر في ذلك. وقد قسموا الزمان والمكان والحركة، كما قسموا عالم الأجسام، إلى أجزاء لا احتداد لها، وإلى آتات لا مُدة لها [ولا بقاء] فيصير الزمان مجموع آتات كثيرة منفصلة، يعقب بعضها بعضاً، وبين كل اثنين منها فراغ؛ وكذلك الأمر في الحركة فبين كل حركتين سكون، ولا تختلف الحركة السريعة عن الحركة البطيئة في السرعة، وإنما تكون فترات السكون في الحركة البطيئة أكثر منها في الحركة السريعة.

ولكى يخرج المتكلمون من مأزق القول بالخلاء في الزمان والمكان والحركة لجأوا إلى نظرية الطفرة؛ وإذا قد اعتبروا الحركة طفرة من نقطة إلى أخرى فإنهم اعتبروا الزمان طفرة من آن إلى آن^(١) والحق أنهم لم يكونوا بحاجة إلى هذه النظرية الخيالية، نظرية الطفرة، وهي لم تكن إلا رداً على اعتراضات ساذجة.

وقد أخذ المتكلمون بمنطق متفهم يجرّون العالم المادي المتحرك في الزمان والمكان إلى جواهر فردة تحمل اعتراضها. وذهب بعضهم إلى أن الأعراض لا تبقى زمانين، أما الجواهر فإنها باقية؛ ولكن البعض الآخر لم يفرقوا بين الجواهر والأعراض من هذا الوجه، وقالوا إن الجواهر، التي هي في حقيقتها عبارة عن نقط في المكان، لا تبقى زمانين، مثلها في هذا مثل الأعراض؛ والله يخلق العالم خلقاً متجدداً^(٢)، وليس هناك تلازم ضروري بين وجود العالم في اللحظة الحاضرة ووجوده في اللحظة

(١) يقول كثير من مؤرخي المقالات إن قول من أحدث القول بالطفرة إبراهيم النظام؛ ذلك أنه كان يقول إن الجسم لا نهاية له في التجزؤ، وله لا جزء إلا وله جزء؛ فلما ألزمه استحالة قطع مسافة متناهية قال: يقطع بعضها بالحركة العادية وبعضها بالطفرة، وهو أن يصير المتحرك من المكان الأول إلى المكان الثالث من غير أن يمر بالثاني. راجع مقالات الإسلاميين ص ٣٢١، والفرق بين الفرق للفيلسوف ص ١١٣، ١٢٤، والمثل والنحل للشهرستاني ص ٣٨ - ٣٩، وذكر المستزلة لابن المرتضى ص ٢٩ طبعه جهر آباد.

(٢) يُنسب للنظام أنه قال إن الجسم يخلق في كل وقت، وأنه قال إن العالم يخلق دائماً دون أن ينشأ ويصادا نظر كتبها عن النظام ص ١٦٠ وما بعدها.

التي سبقتها مباشرة أو التي تليها مباشرة واذن فتوجد سلسلة من العوالم تتوالى، حتى يخيّل لنا تواليها عالماً واحداً^(١)، وإذا كان يبدو لنا ما يشبه أن يكون تلامساً أو علاقة علة بمعلول بين الحوادث، فذلك أن الله بإرادته التي لا تدرك مداها، قد أجرى العادة هذا المجرى الذي نراه^(٢)، وهو إذا لم يقطع هذا المجرى بأمر خارق اليوم أو غداً فإنه قادر على ذلك في كل لحظة. والدليل على أن ملهيب المتكلمين القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ قد قضى فيه على القول بالعلية هو المثل المأثور الذي يضرّبونه، وهو مثل الإنسان الذي يكتب، فهم يقولون إن الله لا يزال يخلق فيه في كل لحظة الإرادة، فالقدرة على الكتابة، فحركة اليد، فحركة القلم؛ وكل واحد من هذه منقطع الصلة بالآخر انقطاعاً تاماً.

وإذا اعترض معترض قائلًا: إن إنكار العلية وإنكار خضوع حوادث الكون لنواميس ثابتة يُحيل المعرفة جملةً، أجاب المتكلم الحرص على الإيمان قائلًا: إن الله يعلم الأشياء كلها قبل وقوعها، وهو يخلقها ويخلق ما يبدو لنا أنه يصدر عنها، بل يخلق العلم بها في نفس الإنسان. ونحن ما يخلق الله فينا من علم، ولنا بحاجة لأن نكون أعلم منه، فهو خير العالين^(٣).

ولم يتجاوز علم الكلام الإسلامي البحث في العلاقة بين الله والعالم، أو بين الله والإنسان. وفي رأي المتكلمين أنه لا موجود بعد الله إلا الجواهر الجسمية وما يقوم بها من أعراض؛ أما القول بوجود النفوس الإنسانية على أنها جواهر غير جسمية، وبوجود العقول المفارقة جملةً، على ما قال به الفلاسفة وقال به بعض

(١) انظر المحصل للرفعي ص ١١ طبعة مصر ١٣٢٢ هـ.

(٢) يرى الأشعري أن الممكنات كلها تستند إلى الله ابتداءً، وأنه لا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء المادة، يعني أن الله أجرى العادة بخلق بعضها عقب بعض، كالإحراق عقب عملة النار؛ فالملمسة لا توجد إلا إحراقاً، بل هو واقع بخلق الله له، ويستطيع سبحانه أن يوجد عملة بلا إحراق أو العكس؛ وإذا كان الفعل دائم الوقوع أو أكثر فأكثر قبل إله فعل الله بإجراء العادة، وإذا لم يتكرر أو تكرر قليلاً فهو المخلوق للمادة - شرح السيد علي المواقف ص ٥٤ طبع استنبول.

(٣) يرى الأشعري أن العلم يحصل بعد النظر بالمعاد، أي أن النظر لا يوجب علماً، بل العلم مخلوق لله بعد النظر، نفس المصدر ص ٥٤ - ٥٥. وانظر المسألة السابعة عشرة من تهافت الفلاسفة ص ٢٧٧ والصفحات التالية.

المعتزلة على نحو أقل تدقيقاً، فلم يكن من شأنه أن يتفق مع المتكلمين الإسلاميين بوحدة الله المنزه عن صفات المخلوقات وعن أن يكون له شريك: وهم قالوا إن النفس من عالم الأجسام، وإن الحياة والإحساس وحركات النفس كلها أعراض، كاللون والطعم والرائحة والحركة والسكون وعند البعض أن في الجسم نفساً هي جزء واحد لا يجزأ، وذهب آخرون إلى وجود أجزاء كثيرة روحانية لا تتجزأ، تخرج بجواهر الجسم. والتفكير على كلا الحالتين يتعلق بجزء واحد لا يجزأ^(١).

١٣ - الصوف:

على أن أهل الورع من المسلمين لم يكونوا جميعاً ليجدوا في علم الكلام ما تطمئن به نفوسهم، وأحب أهل التقى أن يتقربوا إلى ربهم من طريق آخر. هذه النزعة التي كانت موجودة منذ عهد الإسلام الأول، قويت بتأثير عوامل ترجع إلى النصرانية، وإلى مؤثرات فارسية - هندية، ونمت وعظم أثرها بتأثير تقدم المدنية [والنفور من الانغماس في الدنيا]^(٢)، فكانت عن ذلك مجموعة ظواهر دينية يطلق عليها عادة اسم الصوف^(٣).



وفي نشوء هذه الطائفة من الصوفية، والوهابية، والنصرانية عن الدنيا من المسلمين نجد تاريخ رهبان النصارى والصوامع والأديرة في الشام ومصر وتاريخ نساك الهند، يُعيد نفسه.

(١) فيما جعلت تطور مذهب الأشاعرة بعد ذلك راجع كتاب التمهيد للبافلاني المتوفى عام ١٠٣٠هـ.

والإرشاد للجرجاني المتوفى عام ٤٧٨هـ وكتاب الإقتصاد في الإعتقاد للغزالي المتوفى عام ٥٠٥هـ.

(٢) راجع كتاب الأستاذ محمد مصطفى حلمي «الحياة الروحية في الإسلام» ومادة تصوف في دائرة المعارف الإسلامية تحرى تحت هذه الآراء.

(٣) يسمون الصوفية لأنهم كانوا يلبسون ملابس عشقة من الصوف (المزلف) ولأنهم غلبوا في

مقدمته كلام في نشأة التصوف، قريب من كلام المؤلف، أما سبب إطلاق اسم الصوفية فله

خلاف يرجع إليه القاري، عند ابن خلدون وعند أبي بكر محمد بن اسحق البخاري الكلاباذي

المتوفى عام ٣٨٠هـ في كتبه: التعرف للمذهب أهل التصوف، طبع مصر وقد ذكر البيروني في

كتاب مقولات الهند ص (١٦) رأياً للبهسي هو أن الصوفي صافي قصوفي فسمى الصوفي (قارن

اللزوميات لأبي الملاء ج ٢ ص ١٠٥، طبعة القاهرة ١٩٢٣م)، وراجع أيضاً كتاب اللبس في

التصوف لأبي نصر عبد الله بن حل السراج الطوسي طبعة لندن ١٩١٤ ص ٢٠ فما بعدها.

وإذا تكلمنا عن التصوف الإسلامي فنحن نتناول بالبحث نظاماً أصلياً ذا صبغة دينية أو روحية؛ غير أن الأنظمة العملية تتخذ من الفكر مرآة تتجلى فيها دائماً وهي تجعل من ذلك أساسها النظري.

ولم يكن بد من أفعال لها أسرارها، ومن أشخاص يقرؤون ما بين الإنسان وربه ويحاول هؤلاء الأشخاص أن يطلعوا على أسرار تلك الأفعال، ثم يظهروا خواص مرادهم عليها، وأن يتخللوا لأنفسهم في سلسلة مراتب الوجود مكاناً يصلون فيه بين الله والناس. ولا بد أن تكون نظريات المذهب الأفلاطوني الجديد خاصة قد أثرت تأثيرها في ذلك؛ وقد استُويِدَ بعض هذه النظريات من كتابات منحولة منسوبة لديونوسيوس الأريوباخي، ومن كتابات القديس هيروثيوس (سنتيكن برسوديكي Hierotheos Stephen bar Sudaili) ويظهر أنه كان للمذهب النسطوري (اليوجا) الهندي تأثير عظيم، في بلاد الفرس على الأقل.

ولكن التصوف ظل بالجملة في داخل أهل السنة؛ وقد كان هؤلاء من الحكمة بحيث تفاضوا عن شطحات الشعراء وأصحاب المواجه المتحمسين.

والتكلمون وأهل التصوف متفقون في القول بأنه لا فاعل في كل شيء إلا الله؛ غير أن الغلاة من أهل التصوف زادوا على هذا بأن قالوا إنه لا موجود في كل شيء إلا الله. ومن هذا المنزع الأخير نشأ مذهب في وحدة الوجود (Pantheismus) خالف مذهب جمهور المسلمين، وكان من شأنه أن جعل العالم خيالاً لا حقيقة، كما وحد بين ذات الإنسان وذات الله^(١).

(١) لعل المؤلف يقصد بهذا «مثل ما روى عن الحسن بن منصور الخلاج من نحو قوله: «ذا الحق، أو ما في العجبة إلا الله. أو قوله:

أنا من أهوى ومن أهوئنا نحن روحان حللنا بدننا
فإذا أهرتني أهرتني وإذا أهرتني أهرتني
أو قوله في ديوانه: JA 218, S. 30, 1931

عجبت منك ونسي بما تنيبني
دائمتني منك حتى غشيت نفسك أنسي
وعشت في الوجود حتى أتيبني بك عني
أو قول أبي يزيد البسطامي: «سبحاني ما أعظم شأنني».

وبعد أن كان المتكلمون يقولون بوحدة الذات الإلهية، قال الصوفية بوحدة شاملة لكل شيء؛ وبعد أن كان الأوكون يقولون بفعل الله في كل شيء، قال الآخرون بوجوده في كل شيء، ولا يسلّم الصوفية بوجود شيء بعد الذات الإلهية

أو نحو قول ابن الفارض:

وفي الصبح، بعد الخوض، لم أك غيرهما ذاتي، بلاني إذا تخلصت، تجلت وهي عبارات ينبو عنها السمع، ولكن البعض يؤكدها بأنها كلام يقال في حال فناء في الله، فيحكى أنه قيل للجيد إن لها زيدا يقول: سبحان سبحان! أنا ربّي الأعلى، فقال الجيد: وإن الرجل مستهلك في شهود الجلال فينطق بما لستهلكه، كذهله الحق عن رؤيته إياه، فلم يشهد إلا الحق قنمته.

على أنه ينبغي أن نميز بين شيئين ما يسمى وحدة الوجود، وما يسمى وحدة الشهود والأولى هي المذهب القائل بأنه لا موجود إلى الله، بمعنى أنه لا وجود مستغن بملأه إلا وجود الله، أما العالم فليس وجوده من ذاته ولا بملأه ولا قوام له بملأه وإنما هو عندهم شأنه من شؤون الله وبعضهم يمرر بملأه فعل من أفضاله، ولذلك يقول جمهور الصوفية المحققون إنه ما لم إلا الله وأسمائه وأفضاله، وهذه عقيدتهم جميعاً فما وحدة الشهود فهي عندهم حال يستول على بعض الصوفية بفقد صاحبها المميز بين ذات الله أو بين المخلوقات وبين الله، ف يرى أن هذه الحوادث هي الله، وأن الله صاحبها بها، فيقول مثل ما تقدم عن الحلّاج، وصاحب هذا المشهد يكون في حينه لا يكون فيها في الرؤية النامية.

وفي حال الصبح يفرق الإنسان بين الخالق والمخلوق، فهو يعتقد أن العالم خير الله، على المنى المتقدم من أنه شأنه من شؤون، فلا يقول: أنا الله، ولا: إن العالم هو الله، ويسمى هذا عندهم مقام الفرق، وهو مقام الكلّيين في نظرهم؛ وفي حال الفناء وهو يفقد التميز بين المخلوق والخالق، ويرى أن كل شيء هو الله، وهذا مقام الجمع، فيقول صاحب مثلاً: سرّ الجمال رأيت في ذاتي فحسنت نفسي عند محو صفاتي ويقول:

فأنا المنسي والقضاء وسامع نفسيات نفسي، لتأني وللزمار وللصوفية أثمار في كل من المقامين: ففي مقام الفرق، وهو مقام وحدة الوجود بحسب رأيهم، يتكلم بلسان الفرق؛ ولكن قد يتكلم بلسان الجمع، فيكون كلامه رمزاً، ويكون له فيه اصطلاح خاص يجب معرفته قبل تأويله، أما في مقام الجمع فلا ينطق صاحبه إلا بلسان حال الجمع، وهو حال وحدة الشهود، وكأن صاحبه - في نظر الصوفية المحققين - قد طرأ عليه ما يجعله يرى ويتوهم مالا حقيقة له؛ وهم يخشون أن يموتوا على هذه الحال التي يكون فيها مشيهم غير عقيدتهم.

ثم طائفة ممن يتسبون إلى التصوف يزعمون أن الله له قدرة على الحلول في الأشياء والتشكل بها، وهذا ليس من مذاهب الصوفية المحققين في شيء، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

سوى ما يختلف على نفوسهم من أحوال الشوق والوجد إلى الله؛ ومن ثم نشأ تحليل نفسي للشعور عند أهل التصوف. وعلى حين أنهم كانوا يرون أن تصوراتنا ترد على النفس من الخارج، وأن إرادتنا هي يبرز ما في نفوسنا في صورة خارجية، فإن حقيقة النفس عندهم هي حالات أو أنواع من الشعور باللذة والألم. وأهم ما في ذلك هو المحبة لله، والذي يسمونه إلى الله هو هذه المحبة، وليس هو الخوف أو الرجاء؛ وليست السعادة معرفة ولا هي إرادة، بل هي في الاتحاد بالمحبوب.

وقد ذهب هؤلاء المتصوفون في إنكارهم لقدر العالم وفي إنكارهم لشخصية الإنسان، أبعد مما ذهب إليه المتكلمون، وإذا كان العالم قد ذهب عند المتكلمين ضحية القول الخلق من حيث هو فعل لله وحده فقد ذهب عند أهل التصوف ضحية القول بأنه لا موجود إلا الله، والله يحب الإنسان، ويقذف النور في قلبه؛ والصوفي إذ يصبو إلى محبوبه ينبذ ما يمثله له الخيال والحس من أشياء متعددة تضلل السالك؛ فكل ما في عالمي الحسوس والمعقول إنما يردُّ عنده إلى مركز واحد.

وإذا أردنا نزعة تخالف هذه النزعة الصوفية الإسلامية، فلنذكر النزعة اليونانية الأصيلة، فقد كان اليونان يحبون أن يكون لهم من الخواص فوق ما لهم، لمعرفوا من جمال الكون فوق ما عرفوا؛ أما هؤلاء الصوفية فيعيون الخواص لكثرتها، لأن هذه الكثرة تكدر عليهم سعادتهم.

على أن للطبيعة الإنسانية سعتها التي لا تبدل؛ وهؤلاء الصوفية الذين نفصوا أيديهم من الدنيا ومن المحسوسات، كثيراً ما يخلقون عند بيان أحوالهم، وحتى سن عالية، في سماء من التصورات الحسية إلى درجة ليس فوقها درجة.

ولا نعجب بعد هذا أن نجد كثيراً منهم لم يحفلوا بالنظر في علوم العقائد وأن أخلاق الزهاد كثيراً ما انقلبت شر منقلب^(١).

على أن تتبع نشأة التصوف بالتفصيل هو من الأبحاث التي تتصل بتاريخ الدين أكثر من اتصالها بتاريخ الفلسفة؛ هذا إلى أن ما أخذ به أهل التصوف من عناصر فلسفية نجده عند فلاسفة الإسلام الذين سنكلم عنهم فيما بعد.

(١) ربما يقصد المؤلف ما يحكى من أن بعض الصوفية يزعمون أنهم يصلون إلى درجة ترتفع فيها عنهم التكالييف، وتحل لهم المحرمات، وليس هذا من مبادئ الصوفية المحققين في شيء. بل هم من الإباحية الذين لم يستطعوا سلوك طرق التصوف - راجع كتاب الرد على الإباحية وقد نقلناه عن الفارسية إلى العربية، وهو تحت النشر.

الفصل الرابع الأدب والتاريخ

١ - الأدب

تكوّن شعرُ العرب وطريقتهم في كتابة التاريخ، مستقلين عن القواعد الثابتة المتداولة بين العلماء؛ ولكن بمرور الأيام لم يسلم الشعر، كما لم يسلم التاريخ من تأثير العوامل الأجنبية، ولنكتفينا هنا بملاحظات قليلة تؤيد هذا الرأي:

لم يكن ظهور الإسلام بين العرب سبباً في قطع الصلة بينهم وبين ما ورثوا من شعر؛ خلافاً لما فعلته النصرانية في الشعوب الجرمانية. وكان الأدب غير الذهني حتى في أيام الأمويين يضم حكماً كثيراً، بعضها مأخوذ من الشعر العربي القديم، وكانت تراحم تعاليم القرآن. وكان خلفاء بني العباس كالمنصور والرشيد والمأمون أوفر حظاً في الثقافة الأدبية من سلاسلهم، ولم يكن تأديتهم لأبنائهم مقصوراً على دراسة القرآن، بل كانوا يجمعون إلى ذلك معرفة سير الشعراء الأقدمين، ومعرفة تاريخ الأمة العربية.

وكان الخلفاء يقرّون إليهم لعل الشعر والأدب ويُخلّقون عليهم من العطايا ما يليق بفخامة ملكهم، وهنا في قصور الخلفاء، تأثر الأدب بالثقافة العلمية والفلسفي، وإن كان هذا التأثير سطحياً في أغلب الأحوال.

ويتجلى هذا بنوع خاص فيما روي عن الشعراء من أقوال تدل على روح الشك، ومن سخريّة بأقدس الأشياء، كما تجلّى في تمجيدهم للشهوات الحسية. ولكننا نجد، إلى جانب هذا، حكماً ونظرات جذية وآراء صوفية، تدخل جميعاً في الشعر العربي، الذي كان في أول الأمر واقعياً مطبوعاً بطابع الرزلة والاتزان؛ وحل محل ما كان في الشعر من جمال طبيعي وغضارة حسية في تصوير الأشياء، فنون البديع المملّة، من تلاعب بالمعاني والأخيلة والإحساسات، بل بالألفاظ المجوفاء والأوزان والقوافي.

٢ - أبو العاتية، المنبي، أبو العلاء، الحويدي:

أما أبو العاتية^(١) (٧٤٨ - ٨٢٨م) فهو شاعر غير محبوب الروح في شعره؛ وهو في هذا الشعر لا يكاد يفتر عن الحديث في الحب النقي، وفي الحنين إلى الموت؛ وتتلخص فلسفته في أن يُسَرَّ الإنسان عقله بحلر وارتياح، وأن يجعل الزهد خيراً وافٍ له من الآثام^(٢).

على أن الذين عندهم شيء من الفهم للحياة ولهم قدرة على أن يتنوّعوا شعر الطبيعة لا يسرهم الكثير مما لأبي العاتية من شعر يدعو فيه إلى الإعراض عن الدنيا، كما أنهم لا ترضيهم أشعار المنبي^(٣) (٩٠٥ - ٩٦٥م) التي هي من حيث صورتها أشبه بالحكم والأمثال المأثورة، ولكنها من حيث موضوعها شديدة الثقل على النفس؛ هذا مع أن المنبي يُعتبر أكبر شعراء العربية غير مدافع.

وكذلك غلا البعض في رفع شأن أبي العلاء المَعْرِي^(٤) (٩٧٣ - ١٠٥٨م) فعُدَّوه شاعراً فيلسوفاً، وجعلوه في مكانة لا يستحقها. نعم، لأبي العلاء في بعض الأحيان آراء معقولة، وفي بعض أشعاره روح خليقة لكل احترام؛ ولكنها ليست فلسفة،

(١) هو أبو إسحاق إسحاق بن القاسم بن مكرم بن الحسين المَعْرِي المعروف بأبي العاتية؛ ولد عام ١٣٠ هـ توفي عام ٢١١ أو ٢١٣ هـ. ابن خلكان ج ١ ص ٨٩ - ٩٠. وأبو العاتية من مقدمي المولدين في طبقة بشار ونمي نولس. ولعله كما قال Oestrup في دائرة المعارف الإسلامية أول شاعر فيلسوف في أدب العرب. ويلاحظ الإنسان في شعره شيئاً من فلسفة الحياة وشيئاً من أثر مصطلحات علم الكلام.

(٢) في ديوانه كثير من هذا المعنى.

(٣) هو أبو الطيب أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد الجعفي الكندي المعروف بالمنبي؛ ولد في الكوفة عام ٣٠٣ هـ وتوفي عام ٣٥٤ هـ.

(٤) هو أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد بن سليمان المعري؛ ولد بعمرة النعمان في عام ٣٦٣ هـ وهو شاعر فيلسوف زاهد متشائم يُوصى أن يكتب على قبره:

هنا جنّاه لبي علي وما جئتُ عليّ أحد
وقد عني الأستاذ A. von Kremer بنشر كثير من أشعاره الفلسفية في كتابه Ueber die

Philosophischen Gedichte des Abul' Ala al Ma'arri, Wien, 1880.

والحقيقة أن أبا العلاء لم بالكثير من آراء اليونان والهند والفرس والعرب فيما يتعلق بالطبيعة والحياة الإنسانية والطبيعة الإنسانية. ولكنه كان يتناول ذلك كله كما يتناوله الشاعر لا الفيلسوف الذي يضع مذهباً فلسفياً. هو حكمه أو شاعر متفلس وليس فيلسوفاً بالمعنى الخاص.

وليس القالب الذي صيغت فيه، بما فيه من تكلف، وبأنه في كثير من الأحيان لا يبعد عن التعبيرات العادية الجارية غير الممتازة، بالنسبة إلى منزلة الشعر.

ولو أن أبا العلاء عاش في ظروف خير من التي عاش فيها (كان ضريباً ولم يكن غنياً) لكان من المحتمل أن ينتج، كلغوي أو مؤرخ، شيئاً في مهلك النقد الأولى العادي للواقع.

وهو، بدلاً من أن يدعو إلى عبادة الحياة، دعا إلى الزهد في ملذاتها، وكان مقرباً بالأحوال السياسية بوجه عام، وبآراء العامة في الدين^(١). وبمزايم الخاصة في العلم، مبيناً للعبوب؛ غير أنه لم يستطع أن يأتي في ذلك بجديد.

ويكاد أبو العلاء يكون خيلاً من الموهبة التي تجعل صاحبها قادراً على ربط الأشياء بعضها ببعض. لقد كانت له مقدرة على التحليل، أما التركيب فليست له عليه مقدرة.

وتعاليم أبي العلاء عقيمة، وعليه كتبت أصلها في الهواء، كما قال هو في بعض رسائله، وإن لم يقصد أن يقول ذلك عن نفسه.

عاش أبو العلاء من غير أن يفرغ من النساء قط^(٢) وكان نباتياً، مما يليق بفلاسفة النشأوم، وهو يقول في قصائده:

سألت رجلاً عن مقدِّ ورطه وعن سبأ ما كان ينبي ويسبأ
فقالوا: هي الأهم، لم نخل صرفها مليكاً يملتي أو تقيماً يُنبأ

(١) يقول أبو العلاء:

أرى حالاً يرجون عفو ملكهم بتبطل ركن وانحاذ صلب
وتقرئ:

نزوا بالتصوف من علاج فهل زرت الرجال أو اعتصمت
وقاموا في تواجدهم، فقلوا كأنهم نمل من كُتيت.

(٢) قال أبو العلاء:

لو أن بني أفضل فعل حصري لنا تلبت أن أحظى بتل
وقال: وأزحت أولادي فهم في نعمة الـ عليم التي فضلت نعم الطلج
وليرجع القاريء إلى أشعار أبي العلاء الفلسفية التي جمعها غون كرهير في كتابه المتقدم الذكر، وليرجع عموماً إلى لزومياته، فكلد تكون فيها كل حكته وأفكاره.

أرى فلما ما زال بالخلق دائراً له خير، عنا يُصان ويُنجا
 إنما هذه المذاهب أسبعا ب لجذب الدنيا إلى الرؤساء
 أفيقوا أفيقوا يا غواة قانما دياتكم مكر من القدماء
 أرادوا بها جمع الخطام، فأدركوها وبادوا، ومات سيرة المؤمنين
 إن الشرائع ألفت بيننا إحناً وأودعنا أقاربين العداوات
 فلتفعل النفس الجميل لأنه خير وأحسن لا لأجل ثوابها
 وكان إلى جانب هؤلاء الشعراء أدباء ظرفاء لهم فلسفة عملية، فاستطاعوا أن
 يفهموا الحياة ويجعلوا لأنفسهم شأناً فيها، وكأنهم عملوا بمقتضى الرأي الحكيم
 النافع الذي أفصح عنه مدير المسرح في رواية فاوست للشاعر الألماني جوته (Goethe):
 إذا كان الأديب متنوع المادة أتى بما يسر الكثيرين^(١).

والحريري (١٠٥٤ - ١١٢٢م) أحسن من يمثل هذا الطراز من الأدباء
 فزى بطله أبا زيد السروجي الشاعر النحوي، قلنا أسمى حكته في هذه الأبيات:
 عيش بالخسداع! فقلت من كثرة عيشي كنه كنه
 وأدر قناة المكر حتى تشد بر رخي المعيشة
 وصيد النور فإن تعبد ر صيتماء، فأنع يرشد
 واجن الثمارا فإن تقشك فرض نفسك بالعيشة
 وأرخ فوذك، إن نسا دمر، من الفكر المطيشه
 قعاهر الأحداث يسور ذن باستحالة كل عيشه^(٢).

(١) Wer vieles bringt, wird manchem etwas bringen.

(٢) هو أبو محمد القاسم بن علي بن محمد بن عثمان الحريري البصري، صاحب المقامات المشهورة،
 ولد عام ٤٤٦ هـ توفي عام ٥١٥ أو ٥١٦ هـ بالبصرة.

(٣) ختام المقامة الثامنة والأربعين ويشير المؤلف إلى ترجمة ريكورت للمقامات. Ruckerts Uebers.
 d. Makamen II, S. 216.

٣ - التراث التاريخي:

ويمتاز مؤرخو العرب الأقدمون - كما يمتاز شعراؤهم - بالقدرة على إدراك الجزئيات إدراكاً دقيقاً، ولكنهم لم يفتشوا على ربط الحوادث برابط جامع لها.

ولما اتسعت إمبراطوريتهم اتساعاً عظيماً اتسع أفق نظرهم، واجتمعت لديهم أول الأمر مادة غزيرة. وازدادت معارفهم في التاريخ والجغرافية بما كانوا يقومون به من أسفار لجمع الأحاديث، أو لإدارة الدولة، أو لمجرد حب الاستطلاع، فوق ما لزدادت بسفرهم للحج وحده. وقد كَوَّن العرب مناهج خاصة بهم في تجميع الروايات المأثورة باعتبارها مصدراً للمعارف؛ وأظهروا مهارة في تقسيم موضوعات بحثهم الواسعة إلى أقسام كثيرة، وتقسيم هذه إلى أقسام أخرى وهلم جرا، على نحو ما أظهروا في النحو، وكان حظ هذا التقسيم من كثرة التفريعات والالتواءات دون حظه من الوضوح. ومن هنا نشأ لهم مذهب في منطق التاريخ، بدأ في عين الشرقي أجمل من منطق أرسطو بما فيه من جلابة في البناء ولم يسهل العرب أخبارهم الموروثة من الناحية العملية بغير ما قالوا نظرياً ومع هذا فقد كان الكثيرون يهتدون عليها تعويلهم على المشاهدة، وكانوا يرجعونها على حكم العقل، لأنه قد يسهل أن يسلّم بنتائج غير صحيحة.

وكان بين المؤرخين دائماً قوم يذكرون الروايات المتعارضة من غير تشييع. وكان آخرون - مع ما أظهروا من مراعاة لمطالب الحاضر وروحه - لا يترددون في الحكم على الماضي أحكاماً يتفاوت حفظها من الدعم فكثيراً ما يسهل على الإنسان أن يتعلم الحكمة من تاريخ الحوادث الماضية أكثر مما يسهل عليه ذلك من حياته التي يحياها.

وظهرت مواضيع للبحث جديدة، ونشأت مناهج جديدة لتناولها؛ ودخل في الجغرافية بعض الفلسفة الطبيعية، كالجغرافية المناخية مثلاً؛ وصار موضوع التاريخ شاملاً للحياة العقلية والعقائد والأدب والعلم. وكان إلمام العرب بأحوال بلاد غيرهم وأهم غير الأمة العربية بما دعاهم إلى مقارنة بعضها ببعض من شتى الوجوه؛ فدخل في التاريخ عنصر دولي، أعني مبرزاً لقيمة الإنسان وحضارته وثمرات عقله^(١).

(١) انظر ما قاله ابن خلدون في أوائل مقدمته عن التاريخ، وارجع إلى الفصل الخامس بان خلدون في آخر هذا الكتاب.

٤ - المسعودي والمقدسي:

والمسعودي المتوفي حوالي ٩٥٦^(١) يمثل هذه النزعة الإنسانية وهو يعني بكل ما هو إنساني، ويفهمه حق الفهم؛ يأخذ العلم عن يلقى من الناس، أتى وجدهم، ولذلك فإن قراءة الكتب التي كان يملأ بها وحدته، كانت ذات نبرة. لم يكن المسعودي بالذي تروقه وتستهو به الحياة العملية أو الاعتقادية بما فيها من ضيق، ولا راقه شيء من آراء الفلاسفة الخيالية؛ وهو قد عرف الناحية التي استطاع الإجابة فيها؛ فعنى بالتاريخ، وكان يجد في دراسته سلوى وشفاء لنفسه حتى آخر أيامه حينما كان في مصر غريباً عن وطنه.

والتاريخ - عن المسعودي - هو العلم الجامع؛ هو فلسفته التي تبين حقيقة ما كان وما هو كائن. وهو يجعل موضوعه شاملاً لحكمة الدنيا وتاريخها؛ ويقول إنه ولولا التاريخ لبادت آثار العلوم منذ زمان بعيد، لأن العلماء عرضة للزوال؛ ولكن التاريخ هو الذي يدون ما تجود به عقولهم، فيحفظ صلة الماضي بالحاضر؛ وهو يهتئنا بآراء الناس، ويقص علينا ما وقع من حوادث دون تشجيع. على أن المسعودي (في كنهه) يترك للقاري نصيباً من الحوادث بعضها ببعض، كما يترك له البحث عن آراء المؤلف نفسه.

وجاء بعد المسعودي عالم من علماء الجغرافيا، هو المقدسي أو المقنسي، الذي نبغ حوالي عام ٩٨٥ م^(٢)؛ وهو عالم جدير بالذكر ومعظم التقدير، جال في بلاد كثيرة، واضطلع بمختلف الأعمال ليتعرف حياة العصر الذي عاش فيه؛ فهو رجل يمثل طراز أبي زيد السروجي (انظر ب ٢ ف ٤ ق ٢) أصدق تمثيل، ولكن له غاية وضعها نصب عينيه.

(١) هو أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي الموزع الشهير المتوفى عام ٣٤٦ هـ فوات الوفيات لابن شاذان (المتوفى عام ٧٦٤ هـ) ج ٢ ص ٢ طبعة بولاق ١٢٩٩ هـ وانظر ما كتب عنه في = دائرة المعارف الإسلامية. ومن أهم كنهه المروقة كتاب مروج الذهب وكتاب التبيين والإشراف، وفي كنهه كثير من الموضوعات العلمية الطيبة مخرصاً الكتاب الثاني.

(٢) هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر البناء الشامي المقنسي المعروف بالبشاري الذي عاش على وجه التقريب بين عامي ٣٣٦، ٣٨٠ هـ - انظر ما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية والفصل الخاص بالجغرافيا في الجزء الثاني من كتاب الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري للعالم السويدي آدم مزر والذي ترجمناه إلى اللغة العربية منذ زمان طويل.

المناثر، وأُمنيت في المساجد؛ وأُكلت مع الصوفية الهرائس، ومع الخائفين التراث،
ومع النواتي العصائد... وسُخت في البراري، ونهت في الصحاري؛ وصدقت في
الورع زمناً، وأُكلت الحرام عياناً؛ ومَلِكْتُ العبيد، وحمَلْتُ على رأسي بالزنبيل،
وأشرفت مراراً على الفرق، وقُطِع على قوافلنا الطرق... وسُجنت في الحبوس،
وأُخذت على أني جاسوس، ومشيت في السمائم والثلوج، ونزلت حُرصة الملوك
بين الأجلّة، وسكنت بين الجهال في علة الحماكة؛ وكم نلت العز والرفعة، وخبر في
قتلى غير مرة؛ وكُسيته خيلع الملوك، وأمروا لي بالصلوات، وعريت واختقرت
مرات^(١).

لقد اعتدنا في هذه الأيام أن نصوّر لأنفسنا لشرقي رجلاً مخلصاً لما ورث عن
آبائه من عقيدة وعرف، مطمئناً إلى التأمل ساكناً إليه؛ ولكن هذا التصوّر غير
صحيح تماماً، وهو لا ينطبق على حال المسلمين الآن، وهو أقل من ذلك بكثير
انطباقاً عليهم في القرون الأربعة الأولى، أيام كانوا يطمحون إلى الاستحواذ على ما
كان في الدنيا من خيرات مادية بل كل ما أثمره العقل الإنساني..

مكتبة
الشيخ محمد باقر
الكليني

(١) أحسن التقاسيم ص ٤٤.

يقف في القلبي في عهله العلمي بالنقد والتحقيق، فيأخذ بالعلم الذي يُكسب من البحث والاستقصاء عن الشيء، لا بما يؤخذ من الإيمان بالموروث أو يُحصل بمجرد الاستدلال المنطقي؛ وهو يعتبر أن ما جاء في القرآن من حقائق الجغرافية إنما هو كذلك ليتفق مع ضيق معارف العرب ودائرة نظرهم؛ فقد أراد الله أن يخاطبهم على قدر معارفهم.

يصف القلبي أحوال البلاد والأمم التي رآها بعيني رأسه وصفاً يريها من التشيع والتحامل؛ وكان يتوخى المعارف التي يصل إليها بمشاهدته الخاصة، ويضعها في المكان الأول، ويضع في المرتبة التي تليها ما يأخذه عن العلماء الثقات؛ ويضع بعد هذا ما يجده في الكسب.

ونحن نقبس المبارات الآتية مما يصف القلبي به نفسه، إذ يقول في مقدمة كتابه: «وما تم لي جمعه إلا بعد جُولاني في البلاد، ودخولي أقاليم الإسلام، ولقائي العلماء، وخدمتي الملوك، ومجالستي القضاة، ودرستي على الفقهاء، واختلافي إلى الأدباء والقراء وكتب الحديث، واختلافي إلى الأغنياء والصوفيين، وحضور مجالس القصص والمذكرين، مع لزوم الصحابة في كل بلد، والمعايشة مع كل أحد، والتفطن في هذه الأسباب بفهم قوي حتى عرفتها... ودوراني على التحريم حتى حررتها... وتفتيشي عن المذاهب حتى علمتها، وتفتي في الألسن والألوان حتى رتبها... مع ذوق الهواء، ووزن الماء، وشدة العناء، وبذل المال، وطلب الحلال، وترك المعصية، ولزوم النصيح للمسلمين بالحسبة، والصبر على الذل والقرية، والمراقبة لله والخشية؛ بعدما رغبت نفسي في الأجر، وطمنتها في حسن الذكر، وخوفتها من الإثم، وتجنبت الكذب والطغيان، وتحرزت بالحجج من الطعان؛ لم أودعه المجاز والمحال، ولا سمعت إلا قول الثقات من الرجال».

وهو يقول من نفسه في موضع آخر من كتابه:

فقد تفقّهُتُ وتأدّبتُ، وترهّدتُ وتعبّدتُ... وخطبتُ على المنابر، وأدّنت على

(١) أحسن التقسيم في معرفة الأقاليم للقلبي نفسه، طبعة ليدن ١٩٠٦ ص ٢ - ١٣ قارن ص ٨، ٤٣، ٤٧. ويشير المؤلف هنا إلى Kramer: Kulturgesch. des Orients, II, S. 429 II. ويمكن الرجوع إلى كتاب القلبي لمعرفة كل ما يقوله المؤلف عنه.

الباب الثالث الفلسفة الفيثاغورية

الفصل الأول

الفلسفة الطبيعية

١ - مصادرها:

أخذ العرب عناصرَ فلسفتهم الطبيعية من مؤلفات أوقليدس وبطليموس وبقراط وجالينوس، ومن بعض كتب أرسطو؛ وأخذوها - إلى جانب هذا - من كتب كثيرة ترجع إلى الملحنين الفيثاغوريين الجدد والأفلاطونيين الجدد. وهذه الفلسفة الطبيعية هي فلسفة من النوع الذي يشيع بين عامة الناس وسوادهم؛ وقد نالت قبولاً لدى الشيعة ولدى غيرهم من الفِرَق؛ وأكبر من عمل على نشرها بينهم صابئة حران^(١)؛ وبمرور الزمان لم يقتصر تأثيرها على مجالس الملوك، بل تعدى هذه المجالس إلى طائفة كبيرة من المثقفين وأنصاف المثقفين. وكذلك أخذت أجزاء متفرقة من هذه الفلسفة، من مؤلفات أرسطو، «صاحب المنطق»، مثل كتاب «الآثار العلوية» وكتاب «في العالم» الذي نُسب إليه، وكتاب «الحيوان» وكتاب «النفس» وغيرها. ولكن روح هذه الفلسفة مصطبغ بتعاليم أفلاطون، بمنزجة بالمذهب الفيثاغوري، وتعاليم الرواقيين ومن جاء بعدهم من علماء التنجيم والكيمياء.

وقد تشوّف الإنسان، بدافع من نزعة التدبُّن، وبما في طبيعته من حب الإستطلاع، إلى أن يقرأ أسرار الخالق منشورة في كتاب الخلق، وذهب الناس في البحث إلى أبعد مما كانت تتطلبه حاجاتهم العملية التي لم تكن تستلزم إلا قليلاً من علم الحساب، يتفهمون به في تقسيم الفرائض^(٢)، وفي شؤون التجارة، إلى جانب قليل من علم الفلك يضبطون به مواقيت العبادات وسارع الناس بجمعون الحكمة

(١) انظر تعليق ص ٢٢ مما تقدم ورابع خصوصاً، للاستقصاء، المراجع التي أشرنا إليها. وانظر تصديرتا رسائل الكندي الفلسفية (الجزء الأول) ص ٣٦ - ٤٢.

(٢) هي الأنصبة في الميراث.

من كل صوب؛ وتتجلى في هذا نزعة غير عنها المسعودي أدق تعبير، حيث قال: «الواجب ألا يوضع إحسان مُحسن، عدواً كان أو صديقاً، وأن تؤخذ القائدة من الرفيع والوضيع»^(١). بل يُروى أن عليّ ابن أبي طالب (رضي الله عنه) قال: «الحكمة ضالة المؤمن، فخذ ضالتك، ولو من أهل الشرك»^(٢).

٢ - علوم الرياضيات:

وفيثاغورس هو أستاذ العرب في الرياضيات. نعم، قد اختلطت بالعناصر اليونانية عناصر هندية، ولكن الإسلاميين في معالجتهم لمسائل البحث تأثروا بنزعة المذهب الفيثاغوري الجديد. وكان يقال إن الإنسان لا يكون فيلسوفاً، ولا طبيباً حاذقاً إلا بدراسة فروع الرياضيات^(٣)، كالحساب والهندسة والفلك والموسيقى. وكانوا يضعون الحساب في مرتبة أعلى من الهندسة، لأن الحساب أقلّ تعلّقاً بالحس، وأحرى أن يدنو بالعقل من جوهر الأشياء، حتى كان تفضيلهم له مما يَسُرُّ للخيال التلاعب الغريب بالأعداد. ويدهي أن يكون الله عندهم هو الواحد الأكبر الذي عنه يصنُر كل شيء، وهو ليس عدداً، بل هو خالق العدد^(٤)، على أنه كان للأربعة، وهو العدد الدال على العناصر الأربعة وغيرها، مكان خاص عند الفلاسفة الطبيعيين، وسرعان ما صاروا لا يتكلمون عن شيء من الأشياء أو السفليات، أو يكتبون عنه إلا بكلام ذي أربع جمل، أو برسائل ذات أربعة أقسام.

وكان الانتقال من الرياضيات إلى الفلك والتنجيم سريعاً هيناً، وقد أصلح منجمو بني أمية بما انتهى إليهم من طرق التنجيم الشرقية القديمة، ثم صارت أكثر إتقاناً على أيدي منجمي العباسيين.

(١) انظر مروج الذهب ج ٧ ص ١٦٤. راجع تصديرونا للجزء الأول من رسائل الكندي الفلسفية، طبعة القاهرة ١٩٥٠ ص ٥٠ - ٥٢، والرسائل نفسها ص ٨٣. ومن أجمل ما يمكن أن يذكر في هذا المقام ما يقوله الكندي (ص ١٠٣) «وبني لنا أن لا نستحي من استحيان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس الفاسدة هنا والأم المايئة لنا، فإنه لا شيء أولى بطلب الحق من الحق... بل كل يشرفه الحق». والكندي أول فلاسفة الإسلام وعلمائهم.

(٢) انظر المصدر نفسه.

(٣) انظر الكندي قسم ٢ فيما يلي والجزء الأول من رسائله ص ٣٦٠، ٣٧٢، ٣٧٨.

(٤) راجع نشرتنا لكتاب الكندي في الفلسفة الأولى، ضمن رسائله الفلسفية. وفي هذا الكتاب ثبت الكندي، بعد كلام طويل، أن الله هو الواحد الحق، متبوع كل شيء، ويذكر صفاته.

وأدى التنجيم إلى آراء تُعارض العقيدة الدينية، فلم يَنْلِ تأييدَ حُماة الدين؛ ذلك أنه لم يكن عند المؤمن من أنواع التقبل إلا ما يكون بين: الله والعالم، أو بين هذه الحياة والحياة الآخرة؛ أما عند المنجم فهناك عالمان: عالم علوي، وعالم سفلي؛ أما الله وأما الحياة الآخرة فكلتا بعيدتين عن ميدان بحثه.

وكان اختلاف النظر إلى علاقة الأجرام السماوية بما تحت فلك القمر من موجودات مؤدياً إلى ظهور علم فلك قريب إلى فهم العقل، أو إلى علم تنجيم، مادته الأوهام. ولم ينج من أوهام المنجمين النجاة التامة إلا قليلون؛ لأنه طالما كان مذهب بطليموس مسيطراً على العلم في ذلك العهد كان أسهل على الرجل الذي لم يَنْلِ أقل نصيب من الثقافة أن يَسخر بما في أحكام النجوم من سخف مما كان ذلك على الباحث المتحَف؛ فقد كان يشق على المتحَف أن يتغلب على ذلك؛ [لأنه كان يعرف مذهب بطليموس الذي كان أساس علم أحكام النجوم]، فكان يرى أن الأرض بما عليها من أحياء نتيجة لفعل القوى السماوية، ونور منبعث من النور العلوي، وصدى لانسجام الأزل بين الأفلاك؛ أما الذين كانوا يعتقدون أن لعقول الكواكب والأفلاك تخيلاً وإرادة فقد اعتمدوها مركلة بالعناية الإلهية، ونسبوا الخير والشر إلى فعلها، وحاولوا التنبؤ بمسار المستقبل من مواقع أجرامها التي تؤثر فيما على وجه الأرض.

ولا ريب أن البعض كانوا يرتلون في هذه العناية الثانوية الموكل بها للكوكب؛ وهم هذا يستندون إلى أدلة مرجعها التجربة الحسية والعقل، أو إلى مذهب أرسطو في أن الكائنات السماوية السعيدة عقول مفكرة مجردة منزّهة عن التخيل والإرادة؛ فهي منزّهة عن كل متعلقات الحس الخاصة، بحيث يكون تأثير عناية مشجهاً إلى غير المجموع لا إلى غير الجزئيات.

٣ - العلوم الطبيعية:

جمع علماء المسلمين كثيراً من المادة في ميدان العلم الطبيعي، ولكنهم لم يتوصلوا إلى تناول ما يجمعه تناولاً علمياً صحيحاً إلا في النادر؛ وجرؤا في فروع العلم الطبيعي على الأساليب الموروثة.

ونحن لا نستطيع في هذا المقام أن نتجّع نشوء هذه الفروع ونمو بنائها.

وقد أرادوا أن يتعمقوا في فهم حكمة الخالق وأفعال الطبيعة، التي كانت تُعتبر عندهم قوة أو فيضاً من النفس الكلية للعالم؛ فشرع علماء الكيمياء في إجراء تجاربهم، وامتحن السحرة ما لطلسماتهم السحرية من خصائص، وبحث الباحثون في تأثير الموسيقى في نفس الإنسان والحيوان، ونظروا في ملامح الإنسان الظاهرة التي تدل على حالته النفسية، بل حاولوا تعليل عجائب حياة النوم والأحلام وعجائب المرافقة والنبوءة وغير ذلك.

وكان محور البحث بالطبع هو الإنسان، وهو العالم الأصغر الذي اعتبروا أنه تنطوي فيه قوى العالم وعناصره كلها، وقد اعتبروا أن حقيقة الإنسان وماهيته هي النفس، وجعلوا علاقتها بالنفس الكلية للعالم وما يُخفي له المستقبل موضوعين للبحث، ونظروا كثيراً في قوى النفس أيضاً، وفي تعيين مراكزها في القلب أو الدماغ، فالتزم البعض مذهب جالينوس، وعارضه آخرون، فقالوا بخمس حواس باطنة تقابل الخمس الظاهرة، وهي نظرية كانت تُردُّ مع ما شاكلها من أسرار الطبيعة، وإلى بليناس الطواني (Apollonius von Tyane).

ولا جرم أن يذهب الباحثون عندما درسوا الرياضيات والطبيعات، إزاء الدين، مذاهب متباينة كل التباين، ولم تكد العلوم الرياضية، وهي المسماة علوم التمهيد (العلوم التعليمية)، تستقل بنفسها، حتى تزايد خطرهما على الدين؛ إذ سهّل أن تنضم إلى علم الفلك نظرية قديم العالم وما يتصل بذلك من القول بوجود مادة قديمة متحركة منذ الأزل؛ وإذا كانت حركة الأفلاك قديمة، فالتغيرات التي تحدث على الأرض قديمة أيضاً؛ ولما قال البعض إن جميع عوالم الطبيعة قديمة، فقد ذهب البعض إلى أن النوع الإنساني قديم، وهو يجري في دائرة خاصة به. وإذا فلا جدهد في العالم، وآراء الناس وأفكارهم لا تفتأ تتردد، شأنها شأن كل ما في الوجود؛ وكل ما قد يفعله الناس أو يقولونه أو يعرفونه، فقد كان من قبل، وسيكون من بعد.

وقيل في ذلك أحسن ما يقال من الكلام وضروب التشكي من دوران الأشياء والزمان، من غير أن يكون ذلك سبباً في تقدم العلم.

٤ - علم الطب:

وظهر أن علم الطب أكبر نفعاً، وقد عني به الخلفاء لأسباب غنية عن البيان. وكانت عناية الملوك بالطب لذاته من أكبر الأسباب التي جعلتهم يمهّدون إلى كثير من المترجمين بنقل كتب اليونان إلى اللسان العربي^(١). فلا عجب بعد هذا أن يظهر في الطب تأثير النظريات الرياضية والطبيعية والمنطقية أيضاً؛ فبينما كان الطبيب إلى ذلك العهد يكتفي بما انتهى إليه من التعاويل السحرية ومن وسائل أخرى مَحْضَتُهَا التجارب، إذا بالمجتمع الجديد الذي نشأ في القرن التاسع (الثالث الهجري) يوجب على الطبيب معرفة الفلسفة، فصار يجب عليه الإلمام بطوائف الأغذية والأطعمة والأدوية وأمزجة الجسم؛ وكان يلزمه، فوق هذا، أن يُلمَّ بفعل الكواكب في كل ما يمرض له من حالات. وكان الطبيب أخصاً للمُنَجِّم؛ وكان علم المنجم يرغمه على الاحترام له، لأن موضوع التنجيم أشرف من موضوع الصناعة الطبية، وكان على الطبيب أن يتخرج على أيدي علماء الكيمياء، وأن يمارس فيه طبقاً لمناهج رياضية منطقية.

ولم يكن أنصار الثقافة في القرن التاسع (الثالث الهجري) يقتنعون بأن يسير الإنسان في لفته وحقيقته وأفعاله طبقاً للقياس المبني على المنطق الصحيح، بل كان يجب عليه أيضاً، في رأيهم، أن يتأثر بمقتضى القياس.

وكانت أصول الطب تُبحث في مجالس العلم بقصر الواثق (٢٢٧ - ٢٣٢ هـ = ٨٤٢ - ٨٤٧ م) إلى جانب مسائل الكلام والفقه. وقام بحث، بمناسبة كتاب لجاليئوس، عما إذا كان الطب يستند إلى السنة الماثورة عن القدماء، أو إلى التجربة؛ أو هو يُدركُ بأوائل العقل، أو هو يُؤخذ من قضايا الرياضيات والعلم الطبيعي بطريق القياس المنطقي^(٢).

٥ - الرازي:

وكانت هذه الفلسفة الطبيعية التي أوجزنا الكلام فيها، هي المفهوم عند علماء

(١) انظر ما تقدم في هامش ٢، ص ٣٦.

(٢) يجد القارىء هذه الماثورة مبسطة في كتاب مروج الذهب للمسعودي ج ٨ ص ١٧٢ من طبعة باريس.

القرن التاسع (الثالث الهجري) من إطلاق لفظ الفلسفة، وذلك في مقابل علم الكلام؛ وكانت هذه الفلسفة تُنسب إلى فيثاغورس، وتَبَيَّنَتْ إلى القرن العاشر.

وكان أكبر ممثليها الرازي الطبيب المشهور (لتوفي عام ٩٢٣ أو ٩٣٢ م)^(١) وُلد الرازي بالري، وقد كثفت ثقافة رياضية، ثم أُقبل على تعلم الطب والفلسفة الطبيعية بشغف عظيم. ولكنه كان يُغير من علم الكلام^(٢). ودرس المنطق، حتى انتهى إلى معرفة أشكال القياس الحملية، في كتاب القيلس. وبعد أن تولى تدريس

(١) وهو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، «طبيب المسلمين خير منافع»، كما يقول صاعد في كتابه «طبقات الأمم»، وكانت كتب الطب أكبر كتب الطب في العصور الوسطى، وقد ترجمت إلى اللاتينية، وظل الرازي في أوروبا حجة في الطب لا يتزعج حتى القرن السابع عشر ويقول ابن أبي أصيبعة أنه توفي عام ٣٢٠ هـ على أن في تاريخ وفاته خلافه فيقول البيروني مثلاً في رسالته في فهرس كتب الرازي إنه وُلد بالري ليلة شعبان عام ٢٥١ هـ وتوفي بها لخمس من شعبان ٣١٣ هـ ويذهب الصفدي في كتابه «نكت البيان» في نكت المبيان» إلى أنه توفي عام ٣١١ هـ - كما فيما يتعلق بفلسفة الرازي والمراجع إلى معرضها فليرجع القارىء إلى آخر ما ظهر عنه، وهو مقالة عنه في دائرة المعارف الإسلامية تعاون على كتابتها بـد. كراوس P. Kraus و S. Pines وكتاب لهذا الأخير «الطبيب المسلم» فيه مقدراً كبيراً للرازي: ريمس ٩٣ - ٩٣ Beitrage zur islamischen Arabienlehre, Berlin 1936, S. 34 - 93 وقد نشرنا هذا الكتاب الأخير بالعربية. على أن ب. كراوس قد نشر الجزء الخامس بالرد على الرازي من كتاب أعلام النبوة، وهو مؤلف اصحابي يُسمى لها حاتم الرازي - انظر مجلة Orientalia التي تصدر بروما، عام ١٩٣٦ من ٣٦ - ٥٦، ٣٥٨ - ٣٧٨، كما نشر رسالة البيروني في فهرست كتب الرازي (مارس ١٩٣٦)، وفي هذه الرسالة، إلى جانب إحصاء كتب الرازي، شيء عن أعماله وحاله وتأثيره وتأريخ حياته. ومن أحسن ما يشار إليها لمعرفة كثير من فلسفة الرازي جزء كبير من كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو (طبعة برلين ١٣٤١ هـ)، ورسائل الرازي الفلسفية التي نشرها كراوس بالقاهرة ١٩٣٩ وفي هذه الرسالة ضم كراوس ما سبق له أن نشره معلقاً بالرازي وأضاف إلى ذلك أجزاء من كتب الرازي، متضمناً بما كتبه عنه ناصر خسرو.

(٢) يقول صاعد في طبقات الأمم إن الرازي لم يوصل في علم الكلام، ولا علم غرضه الأقصى، فاضطرب لذلك رأيُه، وتخلد آراءه مسخفة، ودم أكراماً لم يفهم عنهم ولا هدَى بسيلهم؛ وهو إلى جانب تقصيره في الدين كان يكد للأديان جميعاً، وكان يظن في النبوة وقد رد أبو حاتم الرازي في كتابه أعلام النبوة على ما زعمه الرازي الطبيب من أن النبوة لا تتفق مع الحكمة ونفها السبب في العداوة والملاك للبشر، فليرجع القارىء إلى ذلك الكتاب، والرازي إذ يظن في الأديان والنبوات يحضد - طبقاً لمنهجه في حدوث العالم وفاته - أن للنظر في الفلسفة هو السبيل إلى الخلاص من كدورات المادة ومن آلام هذا العالم.

بیمارستان الري وبغداد شرع في الأسفار، ونزل في قصور ملوك كثيرين، منهم منصور بن إسحاق الساماني^(١)، وقد وضع باسمه كتاباً في الطب.

كان الرازي يُعَظِّم صناعة الطب وما تتطلبه من دراسات؛ وهو يؤثر الحكمة التي تضافرت على تكوينها القرون ووعَّثها بطون الكتب، ويعتبرها خيراً من التجارب التي يكسبها شخص واحد في حياته القصيرة؛ وهو يفضل هذه التجارب على نتائج الاستدلالات المنطقية التي لم تُمَحَصَّها التجربة^(٢).

يذهب الرازي إلى أن النفس هي التي لها الشأن الأول فيما بينها وبين البدن من صلة^(٣)؛ وإن ما يجري في نفس الإنسان من خواطر وما تعانيه من آلام يمكن عند الرازي أن يُسْتَشْفَ من خلال الملامح الظاهرة، ولذلك فقد أوجب الرازي على طبيب الجسم أن يكون طبيباً للروح أيضاً؛ ولذلك وضع قواعد للطب الروحاني، هي ضرب من التدبير للنفس^(٤). ولم يكن الرازي يحفل بأوامر الشريعة كتحريم الخمر وما إليه. ويظهر أن نزعه الإباحية^(٥) هي التي أدت به إلى التشاؤم. وقد وجد الرازي أن الشر في الوجود أكثر من الخير^(٦)، وهو يعرف اللذة بأنها ليست سوى الراحة من الألم^(٧).

(١) هو أبو صالح منصور بن نوح بن نصر بن إسحاق بن أحمد بن أسد بن سامان صاحب عراسان وما وراء النهر وتوفي عام ٣٦٥ هـ.

(٢) ارجع إلى طبقات الأئمة ج ١ ص ٣١٤ - ٣١٥.

(٣) قال الرازي: على الطبيب أن يوسع مريضه بالصحة ويرجيه بها، وإن لم يبق بذلك، فمزاج الجسم تلعب لأخلاق النفس.

(٤) للرازي كتاب في الطب الروحاني قام بشره به كرواس P. Kraus في جامعة القاهرة.

(٥) وقد طعن البعض في الرازي وعلموه واتهموه بأنه حائد عن سيرة الفلاسفة، فألف في الدفاع عن نفسه كتاب السيرة الفلسفية (نشره كرواس في مجلة Orientalia ١٩٣٥ ص ٣٠٠ - ٣٢١ ثم ضمن رسائل الرازي)، وقد بين فيه منعه في الأخلاق.

(٦) يقول ابن ميمون في كتابه «دلالة الحائرين» (ج ٣ فصل ١٢ ص ٨٦) «الرازي كتاب مشهور وسعه بالإلهيات، ضمه من هدياته وجهالاته عظام، ومن جملة غرض ارتكبه، وهو أن الشر في الوجود أكثر من الخير، وأنك إذا قايست بين راحة الإنسان ولذاته في مدة راحته مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع والصحة والعافيات والمزومات والأنكاد والأحزان والنعكات فتجد أن وجوده، يعني الإنسان، نقمة وشر عظيم».

(٧) انظر كتاب زاد المسافر لناصر خسرو ص ٢٣١ - ٢٣٥ والذق كما يمكن معرفتها من =

ومع أن الرازي كان يُعَظِّم شأن أرسطو وجالينوس، فإنه لم يُكَلِّف نفسه مشقة خاصة للتعلم في فهم مؤلفاتها. وقد اجتهد في دراسة الكيمياء، وكان يعتبر أنها صناعة صحيحة تستند إلى وجود مادة أولية، وأنها صناعة لا غنى للفيلسوف عنها^(١)؛ بل كان يعتقد أن فيثاغورس وديمقريط وأفلاطون وأرسطو وجالينوس كانوا من المشتغلين بالكيمياء.

وقد خالف الرازي أصحاب أرسطو بقوله إن الجسم يحوى في ذاته مبدأ الحركة^(٢)؛ ولو أن الرازي هذا وجد من يؤمن به ويُؤمِّ بناءً لكان نظرية مثيرة في العلم الطبيعي.

ومذهب الرازي فيما بعد الطبيعة يقوم على النظريات القديمة التي كان معاصروه يتسبونها إلى أنكساغورس وأبازوقليس وماني وغيرهم. ورأس مذهبهم خمس مبادئ قديمة هي: الباري تعالى، والنفس الكلية، والهيولي الأولى، والمكان المطلق، والزمان المطلق؛ وهي المبادئ التي لا يد منها لوجود هذا العالم. فالاحساسات الجزئية تدل على الهيولي بالمعنى المطلق؛ والجمع بين محسوسات مختلفة يستلزم المكان؛ وإدراك ما يختلف على المادة من أحوال وتغير يستلزم القول بالزمان؛ ووجود الأحياء يدلنا على وجود النفس؛ ووجود العقل في بعض الكائنات الحية وقدرتها على إتقان الصنعة يدل على وجود خالق أحسن من جميع المخلوقات.

- = هذا المصدر، هي نتيجة رجوع إلى الحالة الطبيعية التي كان اضطرابها سبباً في ألم.
- (١) يقول الرازي: أما لا أسمى فيلسوفاً إلا من كان قد علم صناعة الكيمياء، لأنه قد استغنى عن التكسب من أوساخ الناس، وتنزه عما في أيديهم. وله كتب في الصنعة والدفاع عنها. ولكن يؤخذ من كتاب تاريخ حكماء الإسلام لظهر الدين البهقي (مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٣٦٦٦ ص ٦ - ٧، وهو نسخة صولان الحكمة الذي نشر في لاهور، ١٣٥١ هـ) أنه ترك الكيمياء وانصرف للطب فأنقذه.
- (٢) ذكر ابن أبي أصيبعة كتاباً للرازي في هذا المعنى. وفكرة الرازي هذه فكرة جديدة تعارض الفلسفة القديمة الموروثة، وهي تشبه ما ذهب إليه لينز في القرن السابع عشر.
- (٣) انظر الهروني: تحقيق ما للهند من مقولة، طبعة لبيترج، ١٩٢٥ من ١٦٣. وقد ساعدت المصادر التي نشرت حديثاً، والتي أشرنا إليها، على بيان تفصيل مذهب الرازي في هذه القضايا الخمسة؛ فله رأي خاص في الهيولي، فهي عنده قديمة، وكانت موجودة بالفعل قبل أن تصور بصورة الأجسام، وهو يسميها الهيولي المطلقة، وله برهان على قديمها. وعنده أن الأجسام تتألف من =

ومع أن الرازي كان يقول بتقديم المبادئ الخمسة، فهو يقول بوجود خالق، بل هو يقص علينا حكاية الخلق، وأول للمخلوقات نورٌ روحاني خالص بسيط، وهو المهيول أو الأصل الذي تتقوم منه النفوس؛ وهي جواهرٌ روحانية نورانية بسيطة؛ ويُسمى هذا الأصل النوارني أو المهيول النورانية، أو العالم العلوي الذي نشأت منه النفوس، بالعقل أو النور الفاض من نور الله. وتتبع النور ظلٌ خلقت منه النفوس الحيوانية عادمة للنفس الناطقة.

على أنه قد وُجد منذ وجود النور الروحاني البسيط موجودٌ مُركب، هو الجسم، ومن ظله تكونت الطوائع الأربع، وهي: الحار والبارد واليابس والرطب. والأجسام العلوية والسفلية كلها مؤلفة من هذه العناصر الأربعة. وهذا كله موجود منذ الأزل، لم يسبقه زمان، لأن الله لم يزل خالقاً^(١).

— أجزء من المهيول لا تتجزأ، ولها مساحة، ومن أجزء من الخلاء متوسطها والخلاء هذه جوهر موجود بالفعل، ويطلق الرزي لاختلاف كميات الأشياء وحركاتها على أنفس ربه في تأليف الأجسام. وللرزي أيضاً ملحقه في المكانة فهو عند قديم، وهو مكان مطلق أو كلي، هو بمثابة وعاء يحوى أجساماً، ولا يرتفع ولا يترفع ما فيه، ومكان مضاف أو جزئي، يتعلق بالمسكن فيه فإذا لم يكن المسكن لم يكن مكان وكذلك الزمان، فهو زمان مطلق، هو المدة والدهر، وهو قديم ومتحرك غير الجسم، وهو الذي يعرف من توهم حركات الأفلاك ويحدد القاري، تفصيل هذا كله وتفصيل حدوث العالم ومقارنة آراء الرازي بغيرها في كتاب الدكتور ينيس الذي أشرنا إليه.

(١) وفي كتاب أعلام النبوة (ص ٥١ وما بعدها) وزاد المسافرين (١١٥) بياناً لملحة حدوث العالم عند الرزي، وهو يختلف عن هذا البيان فالمبادئ الخمسة قديمة ولكن النفس حركتها شهرة إلى التجل في هذا العالم، ولم تعلم - لجهلها - ما سيلحقها من الوال إذا هي تجلّت؛ ثم إنها صبرت عما كرادت، فأعقبتها الباري على إحداث هذا العالم، رحمة منه وعلماً منها أنها إذا ذاقته وبال ما اكتسبت عادت إلى عالمها وممكن اضطربها. وبعد تعلق النفس بالمهيول أرسل الله العقل، ليوقظ النفس من نومها في هذا الهيكل الإنساني، وليدفعها على السبيل إلى عالمها الحقيقي. والوسيلة إلى خلاص النفس من كمورات اللادة هي النظر في الفلسفة والنفوس تبقى في هذا العالم السفلي حتى تخلص منه كلها بالفلسفة وتعود إلى عالمها. عند ذلك يزول هذا العالم، وتعود النفس والمهيول إلى الحالة الأولى التي كانت عليها منذ الأزل. وليرجع القاري إلى تفصيل هذا الرأي والإحاضات التي وجهت إليه في كتاب أعلام النبوة وإلى المصادر التي أشرنا إليها. وبين ناصر خسرو (زاد المسافرين ص ١١٤ - ١١٥) السبب في اختيار الرزي لهذا الرأي في الخلق، رغبة منه في تجنب ما ينشأ عن القول بالخلق بالطبع أو بالإرادة، من صعوبات.

وبدل كلام الرازي نفسه دلالة بيّنة على أنه كان منجماً، وعنده أن الأجرام السماوية مكونة من نفس العناصر التي تتكوّن منها الأجسام الأرضية، وأن هذه دائماً عرضة لتأثير تلك.

٦ - الدهرية:

كان الرازي بآرائه هذه ناقداً مُهاجماً في ناحيتين: فهو من جهة يُهاجم التوحيد الإسلامي الذي ينكر أن يكون إلى جانب الله شيء قديم كالنفس أو المادة الأولى أو المكان أو الزمان التي قال بقدومها الرازي. وكان الرازي من جهة أخرى يُهاجم مذهب الدهريين الذين لا يؤمنون بخالق للكون.

وكثيراً ما يذكر المؤلفون المسلمون مذهب الدهرية، منكرين له بالطبع الإنكار الذي يليق بهم كموحدين، وهو، وإن كان يظهر أنه صادق فهو لا عند الكثيرين، فإنه لم يَمَلْ نصيراً ذا شأن.

ويُسمّى أصحاب الدهر (ب ١ ف ٢) ق ٢٠ بالماديين أو الحسين أو منكري الخالق أو أهل التاسخ أو نحو ذلك من الأسماء، ولكن لا نعرف عن آرائهم شيئاً أدق من هذا^(١) ومهما يكن من الأمر فإن الدهريين لم يشعروا بحاجة إلى ردّ كل

(١) الدهرية نسبة إلى الدهر، وهو الزمان المهلك الذي لا يتلقى ومن الصعب أن كلا من كلمة «زمان» و «دهر» لها في اللغة معنى الإضعاف والإفناء والإهلاك. وقد جاء في القرآن الكريم ذكر الدهر المهلك في آية ٢٤ من سورة ٤٥ (الحجرات): «وقالوا: ما هي إلا حياتنا الدنيا، نموت ونحيا، وما بهلكنا إلا الدهر، وعند بعض المفسرين أن هذه الآية تتضمن القول بقاء النوع الإنساني أو القول بالتاسخ.

وعلى كل حال فالدهر هو الزمان المطلق الذي يبقى، وإن ضمت الحوادث. وقد جرى الشعراء المجاهليون على استعمال مفهوم شعري مساعد لهم في التعبير عن مجرى الحوادث الكونية وتصرف الأقدار فقالوا: الدهر، الزمان، الليالي، الأيام، الليالي، الخلدان، الليالي، الخ، وكلها بمعنى واحد هو القوة غير الشخصية التي تصرف في الأشياء والنفس. فالقول بالدهر قول بقوة مهلكة تصرف أحياناً تصرفاً غاشماً، لكنها ليست على كل حال قوة مضمرة ولا إلهية، وليس في عملها حكمة.

ويظهر أن القول بالدهر أصبح مع مرور الزمان في نظر المسلمين مساوياً لإنكار الألوهية والحياة الآخرة أو القول بالمادية، مع إنكار الخالق والقول بقدوم العالم. وما يلتقي نوراً على ذلك قول الغزالي في المقتصد من الضلال عند كلامه عن أصناف الفلاسفة إن الدهريين ومطابقة من الأقدمين =

ما في الوجود إلى مبدأ واحد خالق مُنزه عن المادة، أما الذين شعروا بهذا فهم فلاسفة الإسلام الذين لم يكن لهم محيص عن هذا المبدأ، لكي تُنتق فلسفتهم بعض الاتفاق مع عقيدة الإسلام. ولم تكن الفلسفة الطبيعية لتصلح لهذا الغرض، لأنها كانت تُعنى بما يجري في الطبيعة من حوادث متنوعة أو متضادة في الغالب أكثر مما كانت تُعنى بالبحث عن علة أولى واحدة لهذا العالم في جملته. والذي أدرك هذا الغرض أحسن مما أدركه غيره هو مذهب أرسطو في الثوب الأفلاطوني الجديد، لأن هذا المذهب كان يجه، في نظرياته الإلهية للشرية بروح الطريقة المنطقية، إلى أن تُرد كل موجود إلى الوجود الأعلى، أو أن يشتق الأشياء كلها من مبدأ فعالٍ يُسمى منها جميعاً.

ولكن قبل أن نتقل إلى الكلام عن هذا الاتجاه الفكري الذي بدأ في الظهور منذ القرن التاسع (الثالث من الهجرة) لا بد لنا من أن نتكلم عن محاولة لزوج الفلسفة الطبيعية بتعاليم الدين على نحو جعل من ذلك ما يُعتبر فلسفة للدين، [تلك هي محاولة إخوان الصفا].



مركز تحييت كتاب توير علوم اسلامی

== جعلوا الصانع المصور العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لا بصانع، ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان كذلك كان وكذلك يكون أبداً، وهؤلاء هم الزنادقة. أما الشهرستاني (للل ص ٢٤ من الجزء الثاني طبعة القاهرة ١٣٤٧ هـ، على هامش الفصل لابن حزم) فهو في إحصائه لأهل الأهواء والنحل المتباينين لأهل القديسات يقول عن طائفة يسميهم الطبيعيين الدهريين إنهم معطلة لا اعتقاد لهم بشيء ولا يؤمنون بالمعاد وينكرون كل ما وراء الحسوس ولا يثبتون مطلقاً، وإن كان يقول في موضع آخر (٧٦) إن الطبيعيين الدهريين يقولون بالحسوس وينكرون العقول، على حين أن الفلاسفة الدهريين يقولون بالحسوس والعقول وينكرون الحدود والأحكام. وأقدم كلام عن الدهرية ما يقوله الجاحظ في كتاب الحيوان (ج ٧ ص ٥ - ٦ من طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ - ١٩٠٦ م من أنهم ينكرون الخالق والنبوت والبعث والثواب والعقاب ويردون كل شيء إلى فعل الأفلاك ولا يعرفون غيراً ولا شراً سوى اللذة والمنفعة - راجع مادة دهرية في دائرة المعارف الإسلامية)..

الفصل الثاني

إخوان الصفا بالبصرة (١)

١ - القرامطة:

في بلاد الشرق، حيث كان كل دين يكون ما يشبه دولة في داخل الدولة، كانت الأحزاب السياسية تظهر دائماً في صورة فرق دينية، إن كانت تريد أن يكون لها أنصاراً مطلقاً.

ومن أصول الدين الإسلامي أنه لا يميز إنساناً على آخر، ولا يغير نظام الطوائف أو الطبقات الاجتماعية، ولكن للملم دائماً ما للثروة من أثر، فنشأ عن ذلك أنه بدأت توضع مراتب في التقوى ودرجات في المعرفة، بقدر ما كانت تسمح بذلك الجماعة أو الحزب، فتكونت جماعات شريفة خالفت من طبقات متفاوتة، وللعلما

مركزية الصفا

(١) يسمون أنفسهم إخوان الصفا وعلمان الرقعة وأهل العدل وأبناء الحمد وهم، كما يقولون، حصابة تألفت بال عشرة والصداقة، واجتمعت على الفلاس والطهارة والنصيحة، وذلك بالبصرة في القرن الرابع الهجري، وقد وضعوا لأنفسهم مذهباً، وزعموا أن الشريعة دلت بالجهالات، واختلطت بالضلالات، فأرادوا تطهيرها بالفلسفة، معتقدين أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية، فقد حصل الكمال لذلك ألفوا رسائلهم التي سمي وصفها، وكتبوا أسماءهم، وشرها فيها من كل فن بلا إسراع ولا كفاية، وفيها خرافات وكتابات وتلفيقات وتزيينات، وأقارنها بحس هذا، ويجد أنها تفتش من كل منصف، وتمزج الدين بالفلسفة مزجاً غير صالح، فالآيات والأحاديث تحشى بين العبارات الفلسفية حشواً، ويستشهد بها في غير موضعها، غير أن هذه الرسائل شتمها الفلاس من حيث تعبیرها عن العصر الذي كتبت فيه وأنها لعامة الخفتين، ولها شتمها التاريخي والأدبي. أرجع إلى ما كتب عن إخوان الصفا في دائرة المعارف الإسلامية وكذلك مقدمة الأستاذ الدكتور طه حسين، والرحوم أحمد زكي باشا لرسائل إخوان الصفا طبعة مصر ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٨ م. وقد ظهر مؤخراً كتاب جيد عن إخوان الصفا للأستاذ صبر القسوقي، فليرجع إليه القاري. وقد أشار القزالي في المنقذ إلى قيمة رسائل إخوان الصفا وإلى ما فيها من حشو ومن حق وباطل - المنقذ من الضلال، طبعة القاهرة ٣٠٩ هـ ص ١٤، ١٩.

من هذه الطبقات أو ما دونها عقيدة سريّة، كثيرٌ منها مُقتبسٌ من الفلسفة الطبيعية عند أصحاب المذهب الفيثاغوري الجديد.

وكانت هذه الجماعات ترمي إلى التغلب والوصول إلى السلطة السياسية، وفي سبيل هذه الغاية لم تجد حرجاً من التذرع بجميع الوسائل. وصار أعضاؤها يُؤوِّكون القرآن لخاصّتهم تأويلاً مجازياً. نعم، لقد كانوا يردّون هذه الحكمة السريّة إلى أنبياء ممن وردت أسماؤهم في التوراة أو في القرآن، ولكن وراءها في الحقيقة أشخاص الفلاسفة الوثنيين.

وقد انقلبت الفلسفة على أهدى هؤلاء المؤسسين للجمعيات السريّة إلى أحلام سياسية، وكان بعض المفكرين النظريين يرون أن النجوم والكواكب ذات نفوس وعقول عليا، وأن هذه تنجسد في آدميين لتسير السياسة العملية الدنيوية، فكانوا ينادون أن مساعدة هذه العقول على إقامة دولة العدل على هذه الأرض من الواجبات الدينية. وأحسن ما نستطيع أن نقوله في وصف هذه الجماعات التي كانت تشتغل بذلك هو أنها تشبه الجماعات التي كانت، حتى عهد مبادئ سنت سيمون^(١)



(١) سنت سيمون Simon (١٧٦٠ - ١٨٢٥) وهو مؤسس الاشتراكية الفرنسية وأولّوهُ الأسس هي عبارة عن معارضة للتوراة الفرنسية ولزعة ناهليون الحرة. كان سنت سيمون يريد أن يكون رؤساء الصناعة هم المسيطرون على المجتمع، وأن يخرج التوجيه الروحي للمجتمع من يد الكهنة إلى يد رجال العلم وأن تطلق الجماعة على إلغاء الحرب وعلى التنظيم للعمل لتتج على أهدى أكفاء الرجال وقد بحث مسألة الفقراء، وعنده أن الجماعة يجب أن تسعى كلها إلى تحسين حال الطبقة الفقيرة من الوجهتين الأخلاقية والجسمانية، وأن تنظم نفسها على الطريقة المثلى لتحقيق هذه الغاية.

وجاء بعد سنت سيمون أنباؤه، فشرروا مبادئه، وصار لهم مُصلواً غالفوا جمعية ذات طبقات ثلاث، وهي أئمة بأسرة واحدة تعيش من مصدر واحد وكان لها شارة خاصة. دعت هذه الجمعية إلى إلغاء الوراثة، وإلى ضم كل أدوات الصناعة وإسناد إدارتها للجماعة، بحيث تصبح هذه هي المالكة، وتعهد لطوائف وموظفين بإدارة أملاكها؛ وهم يصرون على حقوق الجدارة والإستحقاق، فيريدون مثلاً أن يستل لكل فرد من العمال ما يناسب كفاءته، وأن يكافأ بمقدار عمله، ونظريتهم في الحكومة هي أن تكون ضريباً من الأرسطراطية الروحية أو العلمية، وقد نادوا بتحرير المرأة ومساواتها بالرجل مساواة مطلقة والرجل والمرأة هما «الشخص الاجتماعي» وعرضهما صلة القيام بواجب الدين والدولة والأسرة وهم يحترمون قانون الزواج السحبي، وقد قضى على حركتهم حوالي عام ١٨٣٢.

وما إليها من ظواهر القرن التاسع عشر، تتألف عادة في البلاد التي يُضَيَّقُ فيها على حرية الفكر.

كان عبد الله بن ميمون، رئيسُ فرقة القرامطة^(١)، مؤسساً لحركة من هذا الطراز في النصف الثاني من القرن التاسع (الثالث الهجري). كان فارسي الأصل، وكان يشتغل بمعالجة العميون، وتدرَّب على مذهب الفلاسفة الطبيعيين، واستطاع أن يُؤثِّر بين أهل الإيمان وبين الزنادقة، وأن يجعل منهم حزبا يعمل على إسقاط الدولة العباسية. وكان يمثِّل في اجتذاب البعض بإظهار الشعوفة والسحر والتخريف^(٢) وفي اجتذاب البعض الآخر بإظهار الزهد والعبادة ومعرفة الفلسفة؛ وكان علمه أبيض اللون، لأنه كان يزعم أن دينه دين النور الخالص الذي ستُخرج النفوس إليه بعد مطافها على هذه الأرض. وكان يدعو إلى احتقار الجسد والاستهانة بالماديات وإلى إشراك جميع أعضاء الجمعية المتأخين، في الخيرات، وإلى التضحية بالنفس في سبيل الجماعة، وإلى أن يكون الإنسان موطأ لرئيسه مطعماً له حتى الموت، لأن الجماعة التي أُلِّفها كانت طبقات بعضها فوق بعض، مما يقضي بالطاعة والتضحية. ومراتب الوجود عند هذه الجماعة هي الله فالعقل فالنفس فالمكان فالزمان، وطبقاً لهذه المراتب كانوا يتخيَّلون أنَّهم المظهر المُلْكِيُّ لِمَنْ لا يتجلى في الكون فحسب. بل يتجلى أيضاً في نظام جماعتهم المتفاوتة المراتب.

٢ - اخوان الصفا ودائرة معارفهم الفلسفية (ومآلهم):

وكانت المراكز الكبرى لنشاط القرامطة في البصرة والكوفة، ونجد في البصرة

(١) هو عبد الله بن ميمون القديح التوفي (حوالي عام ٢٦١هـ) وأبوه يسمى كما شاكر ميمون بن دهمان، صاحب كتاب الميزان في نصرة الزندقة وأصله من بلدة قرب الأهواز، وسمى حنبقة بالقديح، لأنه كان يعالج العميون ويقطعها، ومن أتباعه حمدان قرمط وعبد بن الحسين. وقد أحدث القرامطة فلاحاً وفتناً في نواح متعددة. راجع ما كتب عن عبد الله بن ميمون في دائرة المعارف الإسلامية وكذلك ما كتب عن القرامطة لفرى نشأتهم وانتشارهم وآراءهم^١ لم فهرس ابن النديم ص ١٨٦ - ١٨٨، والكمال لابن الأثير ج ٨ ص ٢١ - ٢٣، طبعة نور تيرج ليلد ١٨٦٦

(٢) كان يخبر بالأحداث الكثيرة في البلاد الشلمة مستمناً بطور بطلتها أعوانه منها، فيخبر من حضر، فتمموا ذلك عليهم، إلى غير ذلك من أنواع السحر والخرافات.

في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة)، جماعة صغيرة من الرجال، تتكوّن من أربع طبقات، على أننا لا نعرف على وجه اليقين مبلغ نجاح هؤلاء الإخوان في تحقيق المثل الأعلى الذي كانوا يرمون إليه من تقسيم جماعتهم. والطبقة الأولى منهم شبان يترواح عمرهم بين خمسة عشر وثلاثين، تنشأ نفوسهم على الفطرة؛ ونظراً لأنهم تلاميذ فواجب عليهم أن ينقادوا لاساتذتهم انقياداً تاماً. أما الطبقة الثانية فرجال بين الثلاثين والأربعين، تفتح لهم أبواب الحكمة الدنيوية، ويتلقون معرفة بالأشياء بطريق الرمز. والطبقة الثالثة أفراد سنهم بين الأربعين والخمسين، وهم يعرفون الناموس الألهي معرفة كاملة مطابقة لدرجتهم؛ وهذه هي طبقة الأنبياء. حتى إذا نيف الرجل على الخمسين ارتقى إلى الطبقة العليا، وصار يشهد حقائق الأشياء على ما هي عليه، كالملائكة المقربين، وفي هذا المقام يكون فوق الطبيعة والشرعة والناموس^(١).

وقد انتهى إلينا عن هذه العصبة من الإخوان رسائل هي أشبه أن تكون دائرة معارف شاملة لعلوم ذلك العصر. ~~لكن~~ ^{لأن} الإخوان تقدمهم في المعرفة وهي تتألف من إحدى وخمسين رسالة ~~التي كانت في الأصل خمسين~~ ^{التي كانت في الأصل خمسين} ^(٢) مختلفة في نوع موضوعاتها ومصادرها. ~~لكن~~ ^{لأن} الذين اشتركوا في تأليفها أو جمعها لم ينجحوا في إبرازها منسجمة انسجاماً تاماً. وبالإجمال ففي دائرة المعارف هاته غنوسية مأخوذة من مختلف المذاهب، وهي تقوم على دعائم مستمدة من العلم الطبيعي، ولها من وراء هذا أغراض سياسية..

ويبدأ إخوان الصفا بيان فلسفتهم بالنظر في الرياضيات نظراً مملوءاً بالتلاعب بالأعداد والحروف؛ وبعد أن ينتقلوا إلى المنطق والطبيعيات، راثنين كل شيء إلى النفس وما لها من قوى، يعضون في بيانهم حتى ينتهوا أخيراً إلى الإقتراب من معرفة الله على نمط صوفي خفي مشرب بروح سحرية. وجملة القول في آرائهم أنها تبدو مذهب جماعة مضطهدة، تطل النزاعات السياسية منه بين حين وآخر،

(١) الرسائل ج ٤ ص ١١٩ - ١٢٠ طبعة مصر ١٣٤٨ هـ - ١٩٢٨ م.

(٢) خمسون منها في خمسين نوعاً من الحكمة، والحادية والخمسون جامعة لأنواع المقالات على طريق الاختصار والإيجاز.

ونرى من خلاله بعض ما عاناه أصحاب هذه الرسائل من آلام، وما قاموا به من كفاح، وما استهدفوا له هم وأسلافهم من جورٍ وتبذيرٍ منه كان يخلج في نفوسهم من أمل، وما نادوا به من تسامح وصبر، وهم يلتمسون في هذه الفلسفة الروحية سلوى لنفوسهم، أو خلاصاً وتطهيراً لها؛ وهذه الفلسفة هي دينهم.

وهم ينادون بأن يكون الواحد منهم مخلصاً حتى الموت، إذ أن ملاقاته الموت في سبيل صلاح الإخوان هي عندهم الجهاد الصحيح؛ كانوا يؤولون الحج إلى مكة بأنه مثل ضربه الله لطوف الإنسان على هذه الأرض^(١)، فلو جوبوا على الإنسان أن يساعد أخاه في هذه الحياة بكل ما يتسع له جهته؛ فيجب على ذي المال أن يجعل للفقير حظاً من ماله، وعلى ذي العلم أن يُعلم أخاه الجاهل، غير أن العلم - كما نراه في رسائل الإخوان - حُسّ على خاصة المستصرين من أفراد الطبقة العليا.

ويظهر أن إخوان الصفا في البصرة، وفرع جماعتهم في بغداد، كانوا يَحْيَوْنَ حياة هادئة؛ وربما كانت نسبة إخوان الصفا إلى القرامطة شبهة بنسبة أصحاب التعميد الهادئين إلى أتباع «ملك صهيون» الذين ثاروا وأحدثوا حروباً، ودعوا إلى إعادة التعميد^(٢).



مركز تحقيق تكملة علوم إسلامي

(١) رسائل ج ٢ ص ١١٩.

(٢) جرت عادة المسيحيين، واليهود من قبلهم، على تعميد من يدخل في دينهم، أي ضميره في الماء، لتطهيره من دنس الوثنية، وليكون ذلك إشارة إلى خضوع ذنوبه، وشرطاً في اختياره من جملة المسيحيين. وفي أواخر القرن الثاني من ميلاد سبتينا حصى عليه الصلاة والسلام ظهر تعميد الأطفال، وبقي كالشاذ في القرون التالية، وكان البعض يؤخر التعميد حتى ينقطع شرطاً من حياته، ثم يعمد بعد ذلك نحو ذنوبه. ولما جاء القديس كوستطين كان أثر التعميد في نظره نحو الذنوب التي ارتكبتها الإنسان قبله وكذلك عمر الخطيئة المزدوجة من خطيئة آدم الأولى عليه السلام، ولو مات الطفل من غير أن يعمد كفت الخطيئة التي ورثها عن أبيه الأول كالمية في منعه من دخول مملكة السماء، لذلك يجب تعميد الطفل نحو الخطيئة الأولى. ثم جاء مؤرّس تربت أقوى نظرية الخطيئة الأولى بنفريه أن خطيئة آدم تنتقل بالوراثة إلى جميع أبنائه، ولا يزيلها إلا بالتعميد، ثم جاء عصر الإصلاح فلم ينكر كبار المصلحين مثل لوثر وزونجلي تعميد الأطفال، وكان إصلاحهم في جملة رزينا غير عينة ولكن ظهر إلى جانب هؤلاء المصلحين المعتدلين حزب متطرف اعتبروا لوثر وزونجلي أنصاف مصلحين، هدسوا اليأس القديم ولم ينوا مكانته. وقد هس هؤلاء المتطرفون من إصلاح الكنيسة القديمة، فأرادوا أن ينوا من جديد حل أسس التفسير الحرفي للنصوص للقسمة، ومن غير استعانة بالنسولة ولا بغيرها من التنظيم.

وقد ذكر لنا المتأخرون أن من إخوان الصفا الذين اشتركوا في تأليف دائرة معارفهم: أبا سليمان محمد بن معشر البستي المعروف بالمقدسي، وأبا الحسن علي بن هارون الزنجاني، ومحمد بن أحمد النهر جوري، والعوفي، وزيد بن رفاعه^(١)؛ وفي أيام ظهور هؤلاء الإخوان كانت الخلافة العباسية قد اضطرت أن تنزل نزولاً تاماً عن سلطتها السياسية لأسرة بني بويه الشيعة في النصف الأول من القرن الرابع للهجري؛ وربما كان هذا الأمر مناسباً لظهور دائرة معارف تجمع بين مذاهب الشيعة والمعتزلة، وبين ثمرات الفلسفة، وتؤلف منها جميعاً مذهباً يناسب العامة.

٣ - نزعة التلقيق^(٢)

ويعترف إخوان الصفا أنفسهم بما في مذهبهم من تلقيق، أعني الإقتباس من

= الموجودة، وبالجملة أرادوا أن يصلحوا علم المصلحين، وكان من آرائهم أنهم طعنوا في صحة تعميم الأطفال، وقالوا إن التعميد لا يجوز إلا للكبار، فطالبوا بإعادة التعميد، ولذلك سموا أصحاب التعميد الجديد (Wiedertäufer أو بالإنجليزية Anabaptists) وقد كرههم المصلحون المحليون وردوا عليهم لظنهم أنهم أرادوا في علاقة الكنيسة بالدولة وفي الدين والسياسة، فنادوا بالمساواة المطلقة وشيوعية الملكات، وقاموا بثورات وحروب واستولوا على بعض البلاد في ألمانيا. ولما رأى حركتهم البروكهولت Brockholdt الذي عرف في التاريخ باسم John of Leiden أن خليفة داود، واتخذ لنفسه حقوق الملك والسلطة المطلقة، ولقب «ملك صهيون» والأمر متروكاً لغيره في تعدد الزوجات. ولهم آراء في المسيح، فهم منهونون بفكر التجسد، ولهم آراء في ولجيات الزمن وراء البوالة وفي تحرير حرمان الملثمين ومقاطعتهم؛ وهؤلاء المتطرفون في حزب الإصلاح، بما أحدثوا من حروب وثورات، بالنسبة لكبار المصلحين المعتدلين يشبهون الفرماطة بفهم وحروبهم بالنسبة لإخوان الصفا القادتين وأرجو أن يكون في هذا ما يوضح المقارنة التي أرادها المؤلف، انظر مادتي Baptists و Anabaptists في دائرة المعارف البريطانية، وفي دائرة معارف الدين والأخلاق.

(١) وفي كتاب نزعة الأرواح وروضة الأفراس للشهرزوري (مصور بمكتبة الجامعة ص ١٧٢) وكتاب تاريخ حكماء الإسلام (هو تسمية صوان الحكمة، الذي طبع في لاهور ١٣٥١ هـ) للبيهقي (مخطوط بئر الكتب المصرية ص ١٥) تذكر الأسماء مختلفة عن هذا قليلاً، ويقال في هذين الكتبتين إن ألفاظ رسائل إخوان الصفا هي للسقسي، ويؤخذ مما يحكيه القفطي عن الإخوان في تاريخ الحكماء أن زيد بن رفاعه صاحب الإخوان وأخذ عنهم.

(٢) جاء في القاموس المحيط: لقي الثوب يلقه ضم شقة إلى أخرى، فحاططهما واللقى أحد لقي الملاوة، وتلاقوا أي تلاصقت أمورهم ورغما عن المعنى الجاري لكلمة التلقيق فإني قد استعملتها هنا مستنداً لما جاء في القاموس، في معنى الأخذ من مختلف المذاهب، وهو ما يعبر عنه

بكلمة: Eklektizismus

مختلف المذاهب^(١)؛ فهم يريدون أن يجمعوا حكمة جميع الأمم والديانات؛ وأنبياءهم: نوح وإبراهيم وسقراط وأفلاطون، وزرداشت وعيسى، ومحمد وعلي، وهم يجلسون سقراط، وعيسى وحواريه، كما يجلسون أبناء علي، ويعتدونهم شهداء مطهرين، استشهدوا في سبيل عقيدتهم القائمة على العقل. وهم يرون أن ظاهر الشريعة إنما يصلح للعامة، فهو دواء للنفس المريضة الضعيفة؛ أما القول القوية فغذاؤها الحكمة العميقة المستمدة من الفلسفة^(٢).

والجسم غاية الموت؛ ومعنى الموت عندهم هو بحثُ لروح الإنسان، لتحيا الحياة الروحية الخالصة^(٣)؛ وذلك في حق الأشخاص الذين نبههم النظر الفلسفي بأن حياتهم الأرضية من نوم الجهالة، وأيقظهم من رقدة الغفلة. وهم يؤكّدون هذا تأكيداً مكرراً بأساطير وخرافات مأخوذة عن متأخري اليونان، وعن اليهود والنصارى، أو عن مذاهب الفرس والهنود.

وقد اعتبر الإخوان كلُّ شيء من الأشياء الزائلة الفانية في هذا العالم رمزاً لشيء آخر في عالم آخر، وحاولوا أن يفهموا على أنفسهم الدين التقليدي الموروث والآراء الساذجة فلسفة روحية تحوي معارفهم الحقيقية، ووجهودهم في قدر ما وصل إليه علمهم. والغرض الذي كانوا يرمون إليه من التأليف هو أن تشبه النفس بالإله بحسب الطاقة الإنسانية.

وقد أخفى إخوان الصفا آراءهم الانتقادية في رسائلهم بعض الإخفاء، وذلك لأسباب غنية عن البيان؛ غير أن حملتهم على المجتمع وعلى الأديان الموروثة تتجلى من غير أدنى احتياط في رسالة الحيوان والإنسان، وفيها ألبسوا آراءهم ثوباً رمزياً، فقالوا على ألسنة الحيوان ما لو خرج من فم إنسان لأثار حوله الشكوك.

(١) يقول إخوان الصفا: «والجملة ينفي لإخواننا أيدهم الله تعالى ألا يهادوا علماً من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب ولا يتصصروا على مذهب من المذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق للمذاهب كلها ويجمع العلوم كلها» (رسائل ج ٤ ص ١٠٥).

(٢) انظر الرسالة الثانية والأربعين في الآراء والديانات ج ٤ ص ٤٦. وانظر أيضاً الحكماء للفنطى ص ٦٢ طبعة مصر سنة ١٣٢٦ هـ.

(٣) رسائل ج ٣ ص ٥٩، ٢٨٢، ٢٨٣.

٤ - العلم:

ولما كان إخوان الصفا قد فبسوا من كل المذاهب، وعرضوا فلسفتهم من غير مراعاة منهج جيد في تقسيمها، فمن العسير أن نبين لها صورة شاملة متسقة الأجزاء. وأما ما كان فلا نجد بدءاً من أن نعرض لهم ما في فلسفتهم من آراء، وإن كانت أجزاء هذا العرض مفككة في بعض الأحيان، وأن نبسطها في نسق^(١).

يقسم إخوان الصفا في رسائلهم ميدان النشاط العقلي إلى: العلوم والصناعات؛ والعلم هو صورة المعلوم في نفس العالم^(٢)، أو هو ضرب من الوجود، أسمى والطف وأدنى إلى الوجود العقول من الأشياء المادية المتحققة في الخارج؛ أما الصناعة فهي إخراج الصانع الصورة التي في فكره ووضعها في الهيولى.

والعلم موجود بالقوة في نفس المتعلم، وهو لا يصير علماً بالفعل إلا بتأثير المعلم وإرشاده؛ وأنفس العلماء علامة ~~بالفعل~~^(٣). ولكن من أين أتى العلم للمعلم الأول؟ يذكر إخوان الصفا رأي الفلاسفة الذين ينهون إلى أن العالم يستخرج العلم برويته وفكره؛ ويذكرون رأي المتكلمين الذين يقولون بأنه يأخذ عن الوحي^(٤)؛ أما رأيهم هم فهو أن للعلم طرقاً أو وسائل^(٥) مختلفة، كما كانت النفس في المرتبة الوسطى بين عالم الأجسام وعالم العقول، صار علم الإنسان بالمعلومات من ثلاث طرق^(٦). فبطريق الحواس تعرف النفوس ما هو أخص من جوهرها؛ وبطريق البرهان تعرف ما هو أعلى منها وأشرف؛ ثم هي تعرف ذاتها وجوهرها بالتأمل العقلي، أو إدراكها إدراكاً مباشراً. ومعرفة النفس لذاتها أوثق أنواع المعرفة وأفضلها. وإذا حاول الإنسان أن يذهب في المعرفة إلى ما وراء ذلك أفى نفسه مقيداً من وجوه شتى؛ ولهذا يجب على الإنسان ألا يتفلسف دفعة واحدة بأن يبحث في مسائل من قبيل حدوث العالم أو

(١) ولا بد لمن يريد أن يفهم كل ما سيقال عن فلسفة إخوان الصفا من قراءة رسائلهم، وقد حاولت، بقدر استطاعتي، أن أعين القارئ، بإشارتي إلى ما يساعد على فهم كلام المؤلف، من تلك الرسائل.

(٢) رسائل ج ١ ص ١٩٨، ٢١١، ٣١٧.

(٣) نفس المصدر.

(٤) رسائل ج ١ ص ٢٢٥.

(٥) رسائل ج ٢ ص ٣٣٤، ٣٥١، ٣٥٢.

قَدَمِهِ^(١) بل يجب عليه أن يمتحن قواه فيما هو أسهل من ذلك. والنفوس لا تستطيع الارتقاء في مدارج معرفة الله معرفة برئة من الشوائب إلا بالزهد والانصراف عن الدنيا والأعمال الصالحة.

٥ - الرياضيات:

وبعد أن يتلقى المتعلم علومَ اللسان والشعر والتاريخ، وهي علوم ليست من علوم الدين، وبعد أن يتلقى أيضاً علومَ الدين ومذاهب الكلام، يجب عليه أن يشرع في دراسة الفلسفة مبتدئاً بعلوم الرياضيات. وهنا نجد إخوان الصفا يعالجون كل شيء على طريقة الهنود وأصحاب المذهب الفيثاغوري الجديد؛ فيتلاعبون بالأعداد بل بالحروف الهجائية تلاعباً صيغياً. وقد استفادوا فائدة خاصة من أنهم وجدوا عدد حروف الهجاء العربية ثمانية وعشرين حرفاً، أي 4×7 ^(٢)، وبدل أن يسيروا في دراستهم للأشياء على أسس الواقع المشاهد، فإنهم أطلقوا لخيالهم العنان في جميع العلوم، طبقاً لقياسات لغوية ولعلاقات بين الأعداد.

وهم، في علم الحساب، لا يبحثون في العدد، من حيث هو؛ وإنما يبحثون في دلالاته وخصائصه؛ وكذلك لا يحاولون أن يخرجوا عن الأشياء تعبيراً رياضياً عديداً، بل هم يمثلون الأشياء بما يتفق مع نظام الأعداد. وعلمُ العدد عندهم علم إلهي، فهو أشرف من العلم بالمحسوسات، لأن المحسوسات إنما كوَّنت على مثال الأعداد والمبدأ المطلق لكل وجود مادي أو ذهني هو الواحد؛ ولذلك فعلم العدد قوام لكل فلسفة، في أولها ووسطها وآخرها.

أما الهندسة، بأشكالها المنظورة بالعين، فهي مجرد وسيلة تسهل فهم الفلسفة على المبتدئين؛ والحساب وحده هو العلم العقلي الصحيح. ولكن الهندسة أيضاً منها هندسة حسية، موضوعها الخطوط والسطوح، ومنها هندسة عقلية^(٣)، موضوعها بُعَادُ الأشياء من طول وعرض وعمق والغاية المقصودة من الحساب والهندسة هي إرشاد النفوس والتهدي بها من المحسوسات إلى المعقولات.

(١) لإخوان الصفا في قدم العالم رأي خاص: «فإن كان المراد بالقدم أنه قد تقي عليه زمان طویل فالقول صحيح؛ وإن كان المراد أنه لم يزل ثلث العين على ما هو عليه الآن فلا؛ لأن العالم متغير، ففيه الكون والتفساد، والأجسام القلكية دائمة الحركة والثقل». رسائل ج ١ ص ٣٥٨.

(٢) ج ١ ص ٩٤ - ٩٥.

(٣) رسائل ج ١ ص ٥٠.

والهندسة والحساب يؤديان بنا أولاً إلى النظر في الكواكب وهنا، في التنجيم، نجد عند إخوان الصفا نظريات مُغرقة في الخيال، وقد يناقض بعضها بعضاً، وما يكون لنا أن نتظر شيئاً غير هذا؛ فهم يعتقدون في كل ما يقررون أن النجوم تنبئ بالمستقبل، بل يعتقدون أنها تحدث، أو تؤثر تأثيراً مباشراً، في كل ما يقع تحت فلك القمر. وسعادات الكائنات ومناجسها بآتيان كلاهما، في نظرهم من النجوم؛ فالمشتري والزهرة والشمس تجري بالسعد، وزحل والمريخ والقمر تجري بالنحس، وأما عطارد فمُتَرَجِّجٌ، فيه السعادة والنحوسة معاً^(١)، وهو الذي يهب الإنسان العلم والمعرفة غيرها وشراً.

ولكل كوكب من الكواكب ناحية خاصة يؤثر فيها، والإنسان إن لم تُعاجله المنية، يتعرض لتأثير الأجرام السماوية كلها، واحداً واحداً؛ فالقمر يساعد الجسد على النمو والزيادة، وعطارد يُنمِّي العقل؛ ثم يقع الإنسان بعد ذلك تحت تأثير الزهرة والشمس تهبه نعمة البنين والمال والرياسة والرفعة، والمريخ يعطيه الشجاعة والأنفة والعزة؛ وبعد ذلك يتأهب بإرشاد للمشتري للرحيل إلى حياته الآخرة، وذلك بالعبادة؛ ثم يصل إلى الكون والراحة تحت تأثير زحل. ولكن أكثر الناس لا تطول أعمارهم، أو هم لا يكونون في حالة تهيؤ لهم استكمال الفضائل الطبيعية في غير اضطراب؛ ولذلك فإن الله يلطف بهم ويحث إليهم الأنبياء؛ فإن عملوا بما رسموا لهم استطاعوا في الزمن القصير أن يستكملوا فضائل نفوسهم، وإن كانوا قصيري الأعمار أو كانت ظروف حياتهم غير ملائمة^(٢).

٦ - المنطق:

والمنطق، عند إخوان الصفا، وثيق النسب مع الرياضيات، فكما أن الرياضيات تساعدنا على التهدي من المحسوسات إلى المعقولات، فالمنطق في مكان وسط بين العلم الطبيعي والعلم الإلهي؛ ذلك أن العلم الطبيعي يبحث في الأجسام، وعلم الإلهيات يبحث في الصور المفارقة^(٣)، أما للمنطق فهو يبحث في المعاني العقلية لهذه كما يبحث عن تصور النفس لذلك. على أن المنطق دون الرياضيات في شأنه وفي

(١) رسائل ج ١ ص ٨٢، ج ٢ ص ٣٥٣، ج ٣ ص ٣٧٩، ج ٤ ص ٢٦٠.

(٢) رسائل ج ١ ص ٣٨٧.

(٣) رسائل ج ١ ص ٥٠.

موضوعه؛ لأن موضوع الرياضيات ليس فقط شيئاً متوسطاً بين المحسوس والمعقول، بل هو جوهر الوجود كله. على حين أن المنطق يظل مقصوداً قصراً تماماً على الصور الذهنية المترددة بين المحسوس والمعقول والأشياء نموذجها الأعداد، أما الصور والمعاني فنموذجها الأشياء المحسوسة.

ومنطق إخوان الصفا يبنى على مقدمة فرغوريوس وعلى المقولات. فكتاب العبارة، وأتالوطيقا لأرسطو. وليس فيه إلا قليل من الابتكار، أو هو مخلو من الابتكار جملة.

ولا كمال التقابل أضاف إخوان الصفا إلى الألفاظ الخمسة التي عند فرغوريوس لفظاً سادساً، هو «الشخص» ومن هذه الألفاظ الستة عندهم ثلاثة تدل على الأعيان، وهي: الجنس والنوع والشخص؛ وثلاثة تدل على المعاني وهي: الفصل والخاصة والعرض^(١).

والمقولات العشر أسماء أجناس، أولها الجوعر، والشمعة الأخرى أعراض^(٢). ثم يكمل الإخوان نظام المفهومات والمعاني الكلية عندهم باستعمال التقسيم إلى أنواع.

على أنه يوجد إلى جانب التقسيم المنطقي نوعاً آخر، هي التحليل والحد والبرهان؛ أما التحليل فهو منهج المستعملين^(٣) الذين على معرفة الأمور الجزئية؛ وأما الحد والبرهان فهما أدق والطريق^(٤) للأنواع المعقولة؛ فبالحد تعرف حقيقة الأنواع، وبالبرهان تعرف حقيقة الأجناس^(٥).

والحواس تعرفنا الوجود المادي للأشياء المحسوسة، أما حقيقة الأشياء للمادية وماهيتها فنصل إليها بالروية والتفكير. والمعرفة التي نصل إليها من طريق الحواس قليلة، ونسبتها لما يتج عنها من المقولات كسبة حروف الفجاء لما يتركب عنها من الأسماء^(٦)، والأحكام التي يستخرجها العقل الإنساني من هذه المبادئ العقلية هي أسمى أنواع المعرفة، وهي معرفة استنباطية يحصلها العقل بنفسه أو هو يكسبها، وتفترق عن المعرفة التي تستمد من الفطرة أو من الوحي الأنفي.

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٣١٣.

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٣٢٣.

(٣) نفس المصدر ج ١ ص ٣٢٦، ص ٣٤٣ - ٣٤٤.

(٤) رسائل ج ١ ص ٣٤٩.

٧ - الله والعالم:

والعالم كله صادر عن الله، للوجود الأعظم، المنزه عن الشخصيات وعن الأضداد، حتى عن التضاد بين الجسماني والروحي، وذلك بطريق الصدور. وإذا عثر إخوان الصفا أحياناً بالخلق فذلك مسaire لأسلوب أهل الكلام في تعبيرهم، ومراتب الصدور هي^(١): (١) العقل الفعّال (vous) (٢) العقل المتفعل أو النفس الكلية (٣) الهوى الأولى، (٤) الطبيعة الفاعلة، وهي قوة من قوى النفس الكلية، (٥) الجسم المطلق المسمى الهوى الثابتة، (٦) عالم الأفلاك، (٧) عناصر العالم السفلي، (٨) المعادن والنبات والحيوان المكوّنة من هذه العناصر. وهذه ماهيات ثمانية، وهي والله، الذات المطلقة التي هي في كل شيء ومع كل شيء، تكمل مجموعة الماهيات الأولى، التي توازي الأعداد التسعة.

والعقل والنفس والهوى الأولى والطبيعة جواهر بسيطة، أما عند الجسم فيدى، عالم المركبات. وكل شيء في هذا العالم إما أن يكون هوى أو صورة، جوهراً أو عرضاً، والجواهر الأولى هي الهوى والصورة، والأعراض الأولى هي المكان والحركة والزمان، ويمكن أن نضيف إليها، إلهاماً مذهب إخوان الصفا، الصوت والضوء.

والهوى واحدة، وإنما تختلف باختلاف ما يحلّ فيها من الصور^(٢)، ويسمى الجوهراً أيضاً الصورة المادية المقومة، والعرض يسمى الصورة العقلية المنعّمة^(٣). ولا نجد عند إخوان الصفا كلاماً واضحاً في هذه المسائل، وعلى كل حال فالجوهرية قلّت في الكلي دون الجزئي، والصورة مقلّمة على الهوى، وكأنما الصورة الجوهرية طيف ينظر من كل اشتغال بالمادة، فهي تسري، كما تشاء، متنقلة خلال عالم المادة الأدنى، وليس هناك ما يدل على وجود أية علاقة في الجوهر بين الهوى والصورة، فهما منفصلتان، لا في الزمن فقط بل في الخارج أيضاً.

ويستطيع القارىء أن يكون لنفسه ما تقدم فكرة عن تاريخ الطبيعة، كما رآه إخوان

(١) رسائل ج ١ ص ٢٨ - ٢٩.

(٢) رسائل ج ٢ ص ١٤، ٦.

(٣) رسائل ج ٢ ص ٤٦، ج ١ ص ٣١٩.

الصفات، وقد مثلهم بعض الباحثين بأنهم داروينيو القرن العاشر الميلادي^(١)، ولا شيء أبعد عن الصواب من هذا الرأي. نعم، كانوا يذهبون إلى أن عوالم الطبيعة تؤلف سلسلة تصاعدية متصلة الحلقات، غير أن العلاقة بين هذه العوالم لا تنبني على التركيب الجسمي لكل عالم، بل هي تتمين بحسب الصورة الداخلية أو نفس الجوهر. والصورة تسري سرّياتاً خفياً من أدنى الموجودات إلى أعلاها، ومن أعلاها إلى أدناها، ولكن ذلك لا يكون بحسب قوانين داخلية للنشوء، كما أن الصورة لا تتكيف أثناء انتقالها بما يلتزم مع الظروف الخارجية، بل هي تسري طبقاً لتأثيرات الكواكب، وسرّياتها، في الإنسان على الخصوص، يتوقف على سلوكه العملي والنظري. أما وضع تاريخ للتطور بالمعنى الحديث لهذه الكلمة فقد كان بعيداً كل البعد عن ذهن إخوان الصفا، فهم يصرون في غير لبس أن الفرس والفيل أشبه بالإنسان من القرد، وإن كان جسم القرد أقرب شَبهاً بالإنسان من جسم الفرس أو الفيل. والحق أن الجسد في مذهب إخوان الصفا قليل الشأن جداً، وموت الجسد عندهم لا ينفك للروح، والروح وحدتها هي الماهية الفعالة، وهي تخلق الجسد لنفسها.



٨ - النفس الإنسانية:

نرى مما تقدم أن آراء إخوان الصفا في النفس تتحول تماماً إلى مباحث نفسية؛ ولنجعل كلامنا مقصوراً على النفس الإنسانية. هي تقع في الرتبة الوسطى بين الموجودات؛ وكما أن العالم إنسان كبير فالإنسان عالم صغير.

والنفس الإنسانية فيضٌ صادرٌ عن النفس الكلية، أو نفس العالم؛ ونفوس أفراد الإنسان تؤلف جوهرها يمكن أن نسميه الإنسان للطلق أو النفس الإنسانية. ونفس الإنسان عائصة في بحر الهوى، ولا بد لها من أن تصير عقلاً بالتدريج وللنفس قوى كثيرة تعينها على بلوغ هذه الغاية، وأفضلها القوى النظرية المفكرة، لأنها تؤدي إلى المعرفة، والمعرفة لباب حياة النفس.

ونفس الطفل في أول أمرها كصحيفة بيضاء، لم يُنقش عليها شيء؛ وكل ما تحمله إليها الحواس الخمس تتناوله القوة التخيلية وتجمعه، ومجرى هذه القوة مقدم

(١) لعله يشير إلى العلامة دهربري، فله بحث في هذا الموضوع عنوانه: *الروية في القرن العاشر*

والنسخ عشر: Fr. Dieterici: Darwinismus im X und XIX Jahrhundert, 1878.

الدماغ؛ ثم تدفعه إلى القوة المفكرة - ومسكنها وسط الدماغ - فتميز بعضه من بعض، وتعرف الحق من الباطل؛ ثم تؤديه إلى الحافظة، التي مجراها مؤخر الدماغ، والقوة الناطقة تعبر عما في النفس بالألفاظ للسامعين، أو تُقيدها بصناعة الكتابة، فيكون للنفس خمس حواس باطنة تقبل الخمس الظاهرة^(١).

والقوة السامعة مقدّمة على القوة الباصرة، في الحواس الظاهرة، لأن الباصرة مقبلة باللحظة التي تبصر فيها، ويشغلها ما تحسه بالفعل في تلك اللحظة؛ أما السامعة فهي تعي ما أحسنه في الماضي، وتسمع نغمات الأفلاك المتألّفة؛ والسمع والبصر هما الحسنان الروحيتان، وفعلهما لا يدخل فيه عنصر الزمان.

وعلى حين أن الإنسان يشارك الحيوان في الحواس الظاهرة، نجد خصائص العقل الإنساني تتجلى في الحكم على الأشياء والتمييز بينها، وفي استعمال اللغة وفي التصرف في أنواع الأعمال.

والعقل يحكم على الأفعال، وينعتها بالخير والشر، وتوجه الإرادة بما يتفق مع هذا الحكم. ويجب أن نبرز شأن اللغة في قيمتها في ميدان المعارف عند الناس. والفكرة التي لا نستطيع الإفصاح عنها بطرق ما بلفظ ما، لا يمكن أن تكون موضوعاً للفكر؛ واللفظ بمثابة الجسر بين المعنى وبين ما لا يمكن أن يوجد مستقلاً بذاته^(٢). ولكن يصعب التوفيق بين هذا الرأي في العلاقة بين اللفظ والمعنى وبين آراء أخرى لإخوان الصفا.

٩ - فلسفة الدين:

وتعاليم إخوان الصفا، في صورتها الأخيرة، هي فلسفة للدين، غايتها التوفيق بين العلم والحياة، بين الفلسفة والدين، والناس في هذا يختلفون اختلافاً بيناً؛ فعامة الناس لا يستطيعون أن يخلصوا عبادتهم لله من علائق الحس؛ وكما أن للنبات والحيوان دون نفوس عامة، فكذلك نفوس هؤلاء دون نفوس الفلاسفة والأنبياء، وهؤلاء في مصاف الملائكة المقربين. وإذا بلغت النفس مقامها الأعلى صارت فوق دين العامة الموروث وفوق ما فيه من تصورات ورسوم حسية.

(١) رسائل ج ٢ من ٣٤٧، ٣٤٩ - ٣٥٠.

(٢) رسائل ج ١ من ٣١٨.

ويجوز أن إخوان الصفا كانوا يعتبرون المسيحية والزرادشتية دينين أقرب إلى الكمال^(١)؛ وقد قالوا: إن نبينا محمداً [عليه الصلاة والسلام] أرسل إلى قوم يَدْنُو أُمِّيْن، يسكنون الصحراء، ولا يدركون ما في هذه الحياة الدنيا من جمال، ولا يستطيعون إدراك روحانية الحياة الآخرة. وعبارات القرآن بما فيها من صور حسية إنما تتناسب مع فهم أولئك القوم، وينبغي لمن هم أرفع منهم في المعارف أن يؤوّلوها تأويلاً ينبغي عنها الصفة الحسية.

وعند إخوان الصفا أن الحقيقة لا توجد خالصة من الشوائب، حتى ولا في الديانات الأخرى للأمم^(٢)؛ وكانوا يرون أن ثمّ دينا عقلياً فوق الأديان جميعاً، وهم حاولوا أن يستنبطوا هذا الدين استنباطاً عقلياً مبتغيزيقياً. وقد أدخلوا بين الله وبين العقل الفعال، الذي هو أول مخلوقاته، الناموس الإلهي الذي يشمل كل شيء، كمبدأ ثالث؛ وهو وضع محكم لإله رخيصة، لا يريد بأحد شراً.

وبصرح إخوان الصفا بأن الاعتقاد بأن الله يعذب ويعذب بالنار ونحو ذلك، أمور لا يقبلها العقل، ويقولون إن هذه الاعتقادات تؤلم نفوس معتقديها^(٣)؛ ويرون أن النفس الجاهلة الآثمة تلقى جهنمها في هذه الدنيا وفي نفس الجسم الذي تعيش فيه، والبحث هو مفارقة النفس للجسد. أما القيامة الكبرى، في اليوم الآخر، فهي مفارقة النفس الكلية للعالم^(٤)، ورجوعها إلى الله، وهذا الرجوع إلى الله هو غاية الأديان جميعاً.

(١) لم أجد في رسائل إخوان الصفا ما يؤيد هذا، وهو من أغرب ما يُقال في الحكم على الإخوان، ومن إملاء الفوى عند المستشرقين، وعلى أي أساس يمكن أن يُنهض، أمام عاقل متفكر، مثل هذا الرأي؟ وأغلب الظن أن كلام المؤلف فيما يلي تلخيص بألفاظ من عند عن فكرة هي أيسر من هذا بكثير.

(٢) لعل المؤلف يقصد الديانات المنزلة التي اتصل ظهورها بالأم كالإسلام والمسيحية واليهودية، وهي تقابل الأديان العقلية.

(٣) يذكر إخوان الصفا الآراء الفاسدة في الرسالة الثانية والأربعين، فظهر يتوزع خاص ج ٤ ص ٦١.

(٤) رسائل ج ٢ ص ١٢.

١٠ - مذاهبهم في الأخلاق:

ومنهم إخوان الصفا في الأخلاق ينزع إلى الروحانية والزهد، وإن كانوا قد اقتبسوا من مختلف المذاهب.

والإنسان يكون خيراً إذا عمل بحسب طبيعته الحقيقية، والعمل المحمود هو الذي تفعله النفس حرة مختارة والأعمال الفاضلة هي التي تصدر عن الروية العقلية، والعمل الخلق بالأجر هو الذي يكون مطبقاً لأحكام التاموس الإلهي؛ أما الأجر فهو عبارة عن العروج إلى ملكوت السموات.

ولكن لا بد في هذا من أن تشتاق النفس إلى العالم الأعلى؛ ولذلك فالهبة أسمى الفضائل، وهي الهبة التي غايتها الفناء في الله، المحبوب الأول. تظهر هذه الهبة في هذه الحياة الدنيا على صورة التسامح الكريم للشعب بروح التقوى والرضا عن جميع الخلق؛ هذا الحب يُثَلِّج الصدر، ويطلق القلب من عقاله، ويبحث في النفس الرضا في هذه الدنيا؛ وهو في الحياة الآخرة عروج النفس إلى النور الأزلي.

لا نعجب، بعد هذا، أن الإسماعيلية كانوا يحسون قدر الجسد بخصاً عظيماً، ويقولون إن الإنسان، على الحقيقة، هو النفس ويجب أن تكون أسمى غاياتنا أن نعيش مع سقراط واقفين أنفسنا على العقل، ومع المسيح [عليه السلام] محبتين إياها على قانون الهبة، ولكن يجب أن نعني بالجسد ونصليح من شأنه، لتجد النفس الوقت الكافي الذي تبلغ فيه كمال رقيها. وبهذه الروح يضع الإخوان للكمال مثلاً إنسانياً أعلى يستعبرون مميزات من خصائص الأمم المختلفة؛ فالمثل الأعلى للرجل الكامل الخلق هو: أن يكون فارسياً النسب، عربياً الدين، عراقياً الآداب، صيراني المخبر، مسيحي المنهج، شامي النسك، يوناني العلم، هندي البصيرة، صوفي السيرة، ملكي الأخلاق، رباني الرأي، إلهي المعارف^(١).

١١ - تأثير رسائل إخوان الصفا:

حاول إخوان الصفا، على هذا النحو، أن يوفقوا بين الدين والعلم، ولكن هذا لم يُرضَ أهل الدين ولا أهل العلم؛ ذلك أن المتكلمين نظروا إلى طريقة إخوان

(١) انظر رسالة الثانية والعشرين، وخصوصاً آخرها، ج ٢ ص ٣١٦.

الصفاء في تأويلهم للقرآن على غير ظاهره تأويلاً يخرجهم عن المراد منه نظراً ازدراء - كما أن رجال الدين المسيحيين ينددون اليوم بتفسير الكونت تولستوي للعهد الجديد؛ ثم إن المتشككين في التمسك بمذهب أرسطو نظروا لترعة إخوان الصفا إلى الأخذ بآراء أفلاطون وفيثاغورس كما ينظر أحدُ أساتذة الفلسفة الحديثة إلى مذهب الروحانيين وأصحاب العلوم الخفية وما إليها.

غير أن رسائل إخوان الصفاء أو آراءهم، أثرت تأثيراً كبيراً في معظم المثقفين؛ وأفصح دليل على هذا أننا نجد لرسائلهم، على طولها، مخطوطات كثيرة، معظمها حديث العهد؛ وقد ظهرت آراء إخوان الصفا في جملتها من جديد عند فرق كثيرة في العالم الإسلامي، كالباطنية والإسماعيلية والحشاشين والدروز أو غيرهم. وقد أفلحت الحكمة اليونانية في أن تستوطن الشرق، وذلك عن طريق إخوان الصفاء، على حين كادت فلسفة المدرسة الأرسططاليسية لا تثمر إلا في جو مصطنع هيأ لها الأمراء. والإمام الغزالي يرمي بفلسفة إخوان الصفا جانباً، ويعلمها فلسفة العامة من الناس؛ غير أنه لا يجد بأساً في أن يقتبس منها ما فيها من خير^(١)؛ وهو مدين لفلسفتهم بأكثر مما يعترف به.

وقد استفاد آخرون من رسائلهم في تأليف الموسوعات، ولا يزال لهذه الرسائل تأثير في الشرق الإسلامي. وعبثاً حاول البعض أن يقضي عليها، بأن أحرقها في بغداد مع مؤلفات ابن سينا عام ١١٥٠ م^(٢).

(١) أرجع إلى كتاب النقذ من الضلال ص ١٤ وص ١٩، طبعة مصر عام ١٣٠٩ هـ ويقول الغزالي من فلسفة إخوان الصفا إنها خليط من حق وباطل وإنها بالإجمال فلسفة ركيكة، وإنها على التحقيق «حشر الفلسفة».

(٢) انظر آخر الفصل الخاص بلبن سينا.

الباب الرابع الفلاسفة الآخذون بمذهب أرسطو متأثرًا بالأفلاطونية الجديدة في المشرق

الفصل الأول

الكندي (١)

١ - حياة الكندي:

يتصل الكندي، من وجوه كثيرة، بتكلمي المعتزلة^(١) وبأهل عصره من الفلاسفة الطبيعيين الذين أخذوا بالمنهج الفيثاغوري الجديد، حتى لقد كنا نستطيع أن نتكلم عنه عند كلامنا عن هؤلاء الفلاسفة قبل كلامنا عن الرازي، (انظر ب ٣ ف ١ ق ٥).

غير أن الروايات المأثورة عن الكندي أول من أخذ بمذهب المشائين في الإسلام؛ ومشتبهين بما يلي مقداراً ما في هذا القول من حق، وذلك بحسب ما نستطيع أن نعرفه من قليل انتهى إلينا من مؤلفات هذا الفيلسوف التي لم تجد من يُعنى بالمحافظة عليها عناية كبيرة^(٢).

(١) انظر مقالتي: «عن الكندي ومدرسته»، in Stein's Archiv. Zur Kindi und seiner Schule, für Geschichte der Philosophie XIII, S. 153 ff. وقد أُنحلت منها الكثير هنا دون تغيير كبير. (المؤلف). انظر ما جاء عن الكندي في دائرة المعارف الإسلامية، وبخاصة عن الكندي للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرزاق، بمجلة كلية الآداب عام ١٩٢٢، وبخاصة آخر قدمه الأستاذ محمد متولى للدرجة الماجستير.

(٢) راجع التصدير للجزء الأول من رسائله ص ٢٨ وما بعدها.

(٣) ليرجع القارئ فيما يتعلق بالكندي إلى نشرتنا لرسائله الفلسفية وتصديرونا الوافي عن فلسفته في الجزء الأول من رسائله. ولم تكن مطروفاً قبل هذه الرسائل ذات قيمة كبيرة. وانظراً لأنني قد نشرت الشطر الأكبر من هذه الرسائل بقي ذلك خفي عن الطويل في التعليق على هذا الفصل.

كان أبو يعقوب بن إسحاق الكندي^(١) (من قبيلة كندة) عربي^٢ المُنْتَسَب؛ فُلْتُب لذلك «فيلسوف العرب»^(٣)، وتمييزاً له عن أقرانه من المتوفين على دراسة الحكمة العقلية من غير العرب.

والكندي يردّ نسب نفسه إلى ملوك كندة القدماء ونحن لا نتعرض هنا لتتبع هذه الدعوى^(٤)، وأياً ما كان فقبيلة كندة التي كان أصلها من جنوب جزيرة العرب، كانت أبعد قدماً في الحضارة من غيرها من القبائل. ونزح كثيرون من أفرادها إلى بلاد العراق، واستوطنوها منذ أزمان بعيدة. وقد ولد فيلسوفنا في أوائل القرن التاسع الميلادي (أواخر القرن الثاني من الهجرة) على الأرجح، في الكوفة وكان أبوه أميراً عليها.

ويظهر أن الكندي حصل بعض علومه في البصرة، ثم في بغداد، أي في حواضر الثقافة في عصره ومن هنا صار الكندي يجعل لثقافة الفرس وحكمة اليونان شأناً أكبر مما يجعل لدين العرب وفضائلهم^(٥)؛ بل إنه كان يرى متابعة لغيره دون شك، أن قحطان، الجد الأعلى لعرب الجنوب، أخ لليونان الذي انحدر من سلالة الإغريق^(٦). وكان يمكن القول بهذا الرأي في قصور بني العباس ببغداد، حيث لم يكن أحدٌ يحفلُ بجنسية، وحيث كان الجميع ينظرون إلى قدماء اليونان بعين الإعجاب.

ولا نعلم كم لبث الكندي في قصر الخلافة، ولا نعرف منصبه فيه، ويُذكر أنه

- (١) اتفق صاعد (ص ٥٩)، وابن النديم (ص ٢٥٥ طبعة ليدج ١٨٧١)، وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٦) على أنه أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح ابن عمران بن إسحاق بن محمد بن الأشعب بن قيس الكندي.
- (٢) أرجع مثلاً إلى ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٦، والنفطى: إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٢٤٠، طبعة مصر سنة ١٣٢٦ هـ. وابن النديم ص ٢٥٥.
- (٣) فطر نسب الكندي كاملاً حتى ينتهي إلى قحطان عند ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٦ طبعة مصر سنة ١٢٩٩ هـ (١٨٨٢ م).
- (٤) هنا ما تعارضه آراء الكندي مطروحة تامة - وليراجع القارىء رسائله فهي رغم أنها فلسفية تفيض الإيمان وتنظيم النبوة للحمدية وعلوم الترتاد.
- (٥) ينسب للسعودي (مروج الذهب ج ٢ ص ١١٣ - ٢٤٤) هذا الرأي إلى ذوي العناية بأخبار المسلمين، ويقول إن الكندي كان يذهب إليه، ويذكر عليه رداً شريفاً لطريقاً لأبي العباس عبد الله بن محمد الناشي.

كان يترجم كتب اليونان إلى العربية^(١)، ولعله كان يهذب ما يترجمه غيره، كما فعل بالكتاب المنحول لأرسطو والمسمى: «أرثولوجيا أرسطو طاليس»^(٢)؛ وتروى لنا أيضاً أسماء كثير من المساعدين والتلاميذ الذين يظهر أنهم كانوا يترجمون تحت إشراف الكندي. وربما كان فيلسوفنا يقوم في قصر الخلافة بعمل المنجم أو الطبيب، وقد يكون أيضاً عمل بديوان الخراج؛ غير أنه أقصى في أواخر أيامه عن قصر الخلافة، وأصابه ما أصاب غيره بسبب الرجوع إلى مذهب أهل السنة، أيام الخليفة المتوكل (٢٣٢ - ٢٤٧ هـ = ٨٤٧ - ٨٦١ م)، وحُرم من كتبه زماناً طويلاً^(٣)، أما عن خصاله فالتقدمون يذكرون في كتبهم أنه كان بخيلاً ويذكرون مثل هذا في حق كثيرين غيره من المتأدبين الظرفاء، ومن أهل الشغف بالكتب.

ونحن نجهل السنة التي مات فيها الكندي جهلنا للسنة التي وُلد فيها؛ ويظهر أنه مات بعد أن فقد حظوته في قصر الخلافة، أو على الأقل بعد أن نزلت درجته هناك. ومن عجب أن المسعودي (نظر ب ٢ ف ٤ ق ٤)، مع عظيم إجلاله للكندي، لم يذكر شيئاً قط في هذا العهد والراجح الذي يُستفاد من إحدى رسائل الكندي في علم أحكام الجرم^(٤) أنه كان لا يزال على قيد الحياة بعد عام ٨٧٠ ميلادية. وفي هذا التاريخ كان دور الخلافة والأدوار الفلكية على وشك الانتهاء، وكان القرامطة يستغلون هذا الفراغ في الدولة العباسية؛ وكان من ولاء الكندي للدولة في هذا الظرف أنه أكد لها بقاء يدوم نحواً من أربعين وخمسين عاماً أخرى؛ مع أنها كانت مهتدة بقران في الكواكب. وربما يكون في هذا ما يرضي عنه من كان يوعاه من الخلفاء العباسيين؛ فقد صدقت الأيام نبوءته، فلم تقصر إلا بما لا يتجاوز نصف القرن^(٥).

(١) يقول ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٧: «وقال أبو معشر في كتاب المذكرات لشاذان: حذائق الترجمة في الإسلام أربعة: حنين بن إسحق، ويحزب بن إسحق الكندي، وثابت بن قرة الخزازي، وعمر بن الفرغان الطبري». وأغلب الظن أن الكندي لم يكن «ناقلًا» أصلياً مترجماً بالمعنى الذي نفهمه الآن.

(٢) لا يوجد دليل كاف على أنه أصلح ترجمة هذا الكتاب كان ينسب لأرسطو - لذكره بين كتبه؛ لكن الكندي لم يذكر هذا الكتاب في رسالته في إحصاء كتب أرسطو، وقد نشرناها في آخر الجزء الأول من رسالته.

(٣) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٧، ٢٠٨.

(٤) ظلت الخلافة العباسية قائمة في بغداد إلى وفاء المستعصم عام ٦٥٦ هـ (١٢٥٨ م)، أي أنها =

٢ - موقفه من علم الكلام:

كان الكندي رجلاً واسع الاطلاع على جميع العلوم^(١). وقد تمثل كل ما كان في عصره من علم؛ ولكن رغم توصله الى الملاحظات وآراء خاصة به في الجغرافيا وتاريخ التمدن والعطب وإذاعته لها، فإنه لم يكن عبقرياً مبتكراً بوجه من الوجوه^(٢).

وآراؤه في المسائل الكلامية فيها نزعة المعتزلة^(٣) فقد كتب في الاستطاعة وزمان وجودها، هل هي توجد قبل الفعل أو تكون معه؛ وكان يؤكد القول بالعدل والتوحيد. وقد عارض الكندي نظرية كانت تُنسب في ذلك الزمان للهند أو البراهمة، أساسها أن العقل وحده يكفي مصدراً للمعارف، وأخذ يدافع عن النبوة^(٤)؛

= ظلت نحو أربعمائة سنة بعد عام ٢٥٥ هـ (٨٧٠ م). ويذهب الأستاذ مسنيون في كتابه:

Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris, 1929 إلى أن الكندي توفي عام ٢٤٦ هـ (٨٦٠ م). وجعل الأستاذ نلنير في كتاب

تاريخ الفلك عند العرب (ص ١٧ طبعة روما سنة ١٩١١) موت الكندي عام ٢٦٠ هـ

(٨٧٣ م)؛ ولكن بينهم من رسالة الكندي في بطلان العرب أنه شهد الفتنة التي قتل فيها المستنير بالله سنة ٢٥٢ هـ - انظر مجلد كتاب الأديب عام ١٩٢٣ ص ١٤٧ - ١٤٨.

(١) انظر القفطي ص ٢٤٠.

(٢) هذا حكم لا أساس له، بل الكندي فيلسوف مبتكر بالمضي الذي يخبر به غيره مبتكراً، ورسائله وما فيها من أفكار ومن مخالفة لأرسطو شائعة بذلك.

(٣) يذكر ابن التميم القفطي وابن أبي أصيبعة للكندي كتباً في أن أفعال الباري كلها عدل لا جور فيها، ويذكر أن له كتباً في التوحيد والعدل والتوحيد أكبر أصول من أصول المعتزلة؛ ثم إن الكندي يشارك المعتزلة فيما نهضوا له من الرد على التوبة والقتية والملاحدين؛ وتذكر له كتب في هذه المسائل، كما تذكر له كتب في الرد على بعض المتكلمين، وفي الاستطاعة وزمان كونها وغير ذلك من مسائل علم الكلام؛ وقد كان مصلاً بخلفاء الميسيين الذين تناصروا المعتزلة، وأصله شيء بسبب رجوع مذهب أهل السنة على يد المتوكل؛ وهو رياضي وطبيب، ويقول الشهرزوري في نزعة الأرواح وروضة الأفراح (منقوطة بمكتبة الجامعة ص ١٨٣) إن الكندي كان مهتماً وله قد جمع في تصنيفه من الشرع والمقولات وهو، وإن كان يسمى فيلسوف العرب، فهو يمثل دور الانتقال من الكلام إلى الفلسفة الخالصة، كما تراها عند الفارابي. انظر: Ibrahim Madkour: La place d'al Farabi dans l'école philosophique musulmane, Paris 1934, p.5, 8-9.

(٤) للكندي رسالة في تثبيت الرسل عليهم السلام (ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢١٢) ويذكر له القفطي كتباً في إثبات النبوة على سبيل أصحاب الخلق (٢٤١)، وتجد رأي الكندي في علم-

ولكنه كان يحاول أيضاً التوفيقَ بينها وبين العقل؛ وقد حدا به الإلزامُ بالمذاهب في مختلف الملل إلى أن يقارن بعضها ببعض، فوجدوها مُجمِعةً بأسرها على الاعتقاد بأن العالمَ صادرٌ عن علةٍ أولى واحدة أزلية، لا يستطيع علمنا أن يعرفها بأكثر من هذا^(١)؛ ولكن من الواجب على كل ذي نظر ثاقب أن يُقرَّ بالثبوتِ هذه العلة الأولى، والله قد أرشدنا إلى هذه السبيل، وأرسل رسله شهداء على الناس، وأمرهم أن يمشروا من أطاعهم بالنعيم للقيم، وأن يندروا من عصاهم بالعذاب الدائم.

٣ - الرياضيات:

وتنحصر فلسفة الكندي الحقيقية، كما تنحصر فلسفة معاصريه، في الرياضيات والفلسفة الطبيعية^(٢) التي تخرج فيها الأفلاطونية الجديدة بالفيثاغورية الجديدة؛ وعنده أن الإنسان لا يكون فيلسوفاً حتى يدرس الرياضيات^(٣). وكثيراً ما نجد في تأليفه يرسل لخياله العنان، فيتلاعب بالحروف والأعداد^(٤).

وقد طبق الرياضيات في أبحاثه الطبية، في نظريته المتعلقة بالأدوية المركبة، والواقع أنه بنى فعل هذه الأدوية، كما بنى فعل الوسط على نسبة المتوالية الهندسية المتضاعفة. والأمور في الأدوية أمر تناسل في الكميات الخمسة وهي: الحار والبارد والرطب واليابس، فإذا أريد أن يكون الدواء حاراً في درجة ١ فلا بد أن يكون من الحرارة ضعف حرارة المزيج المعتدل، وإذا أريد أن يكون الدواء حاراً في درجة ٢ فلا بد له من الحارة أربعة أمثال حرارة المزيج المعتدل، وهلم جرا^(٥) ويظهر أن الكندي

= الرسل والفرق بينه وبين غيره وسموه عليه، في رسالته في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج

إليه في تحصيل الفلسفة، ص ٣٦٠ - ٣٦٣، ٣٧٢ - ٣٧٦ من الجزء الأول من رسائله.

(١) يذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١٢) للكندي رسالة في اختراق الملل في التوحيد، وأنهم مجمعون على التوحيد، وكل قد خالف صاحبه.

(٢) لكن أطول رسائله التي بين أيدينا هي الفلسفة الأولى وله رسائل في كل فروع الفلسفة وكل فروع المعرفة.

(٣) له رسالة في أنه لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضة (ابن أبي أصيبعة والقفطي).

(٤) ربما يقصد المؤلف رسالة الكندي في ملك العرب وكميته التي نشرت في أوروبا منذ زمان طويل.

(٥) تعرض ابن رشد في كتبه «الكليات» عدد كلامه عن قوانين تركيب الأدوية لرأى الكندي هذا ونقله نقلاً شديداً وهو يهيب للكندي بأنه في كتبه في طبيعة الأدوية جاء بشهادات وهذهانات =

عول على الحواس، ولا سيما حاسة الذوق، في الحكم على هذا الأمر، حتى لقد نستطيع أن نرى في فلسفته شيئاً من فكرة التسلب بين الإحساسات وموضوعها. ولكن هذا الرأي، إن كان طريفاً مبتكراً على الإطلاق، فهو لا يعدو أن يكون من جنابه سوى تلاعب بالخيال الرياضي.

على أن كاردان (Cardan)^(١)، أحد فلاسفة عصر النهضة، اعتبر الكندي، لقوله بهذه النظرية، واحداً من اثني عشر مفكراً هم أنفذ المفكرين عقولاً.

٤ - الله ، العالم، النفس:

كان الكندي، كما تقدم القول، يذهب إلى أن العالم مخلوق لله ، وفعل الله في العالم إنما هو بوسائط كثيرة. فالأعلى يؤثر فيما دونه. أما المعلوم فلا يؤثر في علته التي هي أرفع منه في مرتبة الوجود وكل ما يقع في الكون يرتبط به بعض ارتباط علة بمعلوم^(٢)، بحيث نستطيع من معرفة العلة، كالأجرام السماوية، أن نعرف المعلوم، كالحوادث المستقبلية ثم ننتقل من عرفنا موجوداً من الموجودات معرفة تامة كان لنا منه مرآة تنعكس فيها صور الموجودات الأخرى في العالم^(٣).

وكال التحقق إنما هو من شأن العقل وإلى العقل مرد كل فعل. والمادة إنما تتصور بالصورة التي يشاء العقل وإلا فلا صورة لها.

والنفس في الرتبة الوسطى بين العقل الإلهي وبين العالم المادي، وعنهما صدر عالم الأفلاك. والنفس الإنسانية فيض من هذه النفس، وهي من حيث طبيعتها، أعني

= أدت إلى تخطيط في علم الأدوية. وليس من السهل معرفة اسم كتاب الكندي؛ فقد يؤخذ من كلام ابن رشد أنه في طبيعة الأدوية أو أنه في طبيعة الدواء المركب. راجع كتاب «الكليات» لابن رشد، طبعه المغرب، ١٩٣٩ ص ١٦١ فما بعدها، خصوصاً ص ١٦٨ لتجد موضع رأي الكندي في المشكلة وتجد ابن رشد له

(١) - Cardanus: De Subtilitate, lib, XVI. راجع تصديرتنا للجزء الأول من رسائل الكندي لتجد كلام كاردان وترجمته.

(٢) تجد بعض هذه الآراء في رسائل الكندي في الفاعل الحق الأول العام والفاعل الناقص الذي هو بالجزء. لكن الفعل الحق، وهو الإيجاد عن عدم، لله وحده وكل شيء حادث بفعل الله .

(٣) يؤخذ شيء من هذه الآراء من أسماء كتب الكندي، ولعل بعضها استنباط للؤلؤ أو مأخوذ من مراجع لاتينية.

من حيث ما يصدر عنها من أفعال، مقبلة بمزاج جسدها، أما باعتبار جوهرها الروحي فهي مستقلة عنه؛ وهي بمنجاة من تأثير الكواكب، لأن تأثير الكواكب قاصر على الأمور الطبيعية^(١).

ويذهب الكندي إلى أن نفس الإنسان جوهر بسيط غير فان، هبط من عالم العقل إلى عالم الحس، ولكنها مزودة بذكرى حياتها السابقة. وهي لا تطمئن في هذا العالم لأن لها حاجات ومطالب شتى تحول دون إرضائها الحوائل، فيكون ذلك مصحوباً بالآلام.

والحق أنه لا دوام لشيء في هذا العالم، عالم الكون والفساد، الذي قد يُسلب منا في أي لحظة كل ما هو عزيز لدينا من مقتنياته، ولا ثبات ولا دوام إلا في عالم العقل. فإذا أردنا أن نقر أعيننا ببقاء مقتنياتنا، وألا يسلب منا ما هو حبيب إلى نفوسنا، وجب علينا أن نُقبل على خيرات العقل الدائمة، وعلى تقوى الله، وأن نَعكف على طلب العلم وعلى صالح الأعمال؛ أما إذا جمعنا طلب الخيرات الحسية المادية ههنا، معتقدين أننا قادرون على استيفائها، فإنما نجري وراء الهال الذي ليس في الوجود^(٢).



٥ - نظرية العقل: مركزية تكميلية علوم إسلامي

ونظرية الكندي في المعرفة تتفق مع هذه الإثنية التي ركناها الحسوس والمعقول والتي تنزع نزعة خلقية ميثاقية. ويذهب الكندي إلى أن معارفنا إما أن تكون حسية وإما أن تكون عقلية؛ أما ما بين قوتَي النفس الحسية والعقلية، وهي القوة

(١) في المكتبة التيمورية (رقم ٥٥) بدار الكتب المصرية رسالة للكندي في النفس، وهي ضمن مجموعة (من ص ٦٣ - ٧٦)، وقد ذكر فيها الكندي آراءه لأرسطو وأفلاطون وغيرهما. والنفس بسيطة، جوهرها من جوهر الله، وهي نور من نوره، وإذا فارقت البدن انكشفت لها الأشياء كلها، وصارت شبيهة بالله. ويجري وراء اللغات يحول دون معرفة الأشياء الشريفة، وإذا انفصلت النفس بالنظر في حقائق الأشياء، ظهرت فيها الأشياء كما تظهر في مرآة صافية. وإذا فارقت البدن التذت لذة كبيرة. وقد نشرنا هذه الرسالة في الجزء الأول من رسائل الكندي، ص ٢٧٠ فما بعدها.

(٢) راجع رسالة الكندي في الحيلة لنفع الأحرار، وقد أعدناها للنشر، وراجع تصدير الجزء الأول من رسائل الكندي ص ٨٠ (٢١) فما بعدها.

المختيلة أو المتصورة؛ فتسمى عنده قوة متوسطة؛ فالحواس تدرك الجزئي أو الصورة المادية، على حين أن العقل يدرك الكلي، ويدرك الأنواع والأجناس، أي الصورة العقلية. وكما أن المحسوس في النفس هو الحس، فكذلك المعقول هو والعقل شيء واحد^(١).

وتظهر هنا لأول مرة نظرية العقل (vous) في الصورة التي ظلت عليها تتبرأ مكاناً عظيماً عند فلاسفة الإسلام الذين جاءوا بعد الكندي، من غير أن يتألفا تغيير كبير. وهذه النظرية من المميزات التي تتميز بها الفلسفة الإسلامية في طول مجرى تاريخها. على أنه إذا كان ينجلي في نزاع علماء القرون الوسطى المسيحية حول المعاني الكلية عناية علمية أيضاً بالواقع الطبيعي فإن من أول ما يبدو في المباحث الفلسفية للمسلمين في العقل حاجتهم ورغبتهم من جانبهم في الثقافة العقلية.

والكندي يقسم العقل^(٢) أربعة أقسام أولها العقل الذي هو بالفعل دائماً، وهو علة جميع العقول والمعقولات؛ فهو عينه، فيما يرجح، الله أو العقل الأول المخلوق؛ وثانيها العقل الذي هو في نفس الإنسان بالقوة؛ وثالثها العقل كمادة (habitus) وهو الذي في النفس بالفعل وتستطيع استعماله متى شاءت كقوة الكتابة في الكاتب؛ ورابعها عقل هو فعل به تظهر النفس ما هو فيها بالفعل^(٣).

(١) راجع رسالة الكندي في العقل ورسالته في غاية النور والرواء، في الجزء الأول من رسائله.

(٢) نجد تفصيل ما يلي في رسالة الكندي في العقل.

(٣) هذه ترجمة دي بور للأصل اللاتيني، إلى اللغة الألمانية، ويمكن أن نذكر النص اللاتيني نقلاً عن نشرة ناجي (A. Nagy) رسالة العقل، بحسب ترجمة يوحنا إيسابي، وذلك في مجموعة Clemens Baumker التي نشرها Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters و مجلد ٢، الكرامة الخامسة: "Prima est intellectus qui semper est in actu, secunda est intellectus qui in potentia est in anima, tertia est intellectus cum exit in anima de potentia ad effectum quarta est intellectus, quem vocamus demonstrativum".
عن نظرية العقل عند فلاسفة الإسلام وغيرهم للأستاذ جيلسون (E. Gilson) في مجموعة Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age و هام ١٩٢٩ - ١٩٣٠ باريس.
وقد ناقشناه هو وغيره وبمنا المشكلة بحثاً مسطحيّاً في مقدمة طويلة لنشرنا لكتاب العقل للكندي ص ٣١٢ - ٣٥٨ من الجزء الأول من رسائله.

والعقل الأخير يدنو منه عند الكندي، فعل الإنسان ذاته؛ أما إخراج القوة إلى العادة أو خروج العقل من القوة إلى الفعل فيرى أنه من فعل العلة الأولى، أعني العقل الذي هو بالفعل دائماً.

فالعقل الذي يخرج من القوة إلى الفعل حبة من الله ، ولذلك فإن العقل الثالث يسمى بالعقل المستفاد (intellectus adeptus sive acquisitus).

وهذا الرأي الأساسي الذي قال به القدماء، وهو أن كل ما نعرفه عن الموجودات أتت من مصدر خارج عنها، نفذ في ثنايا الفلسفة العربية في صورة العقل المستفاد؛ ثم سرى إلى الفلسفة المسيحية. غير أن هذا الرأي يكاد يكون صحيحاً فيما يتعلق بهذه الفلسفة، لأن «العقل الفعال» الذي نوجدناه هو في الحقيقة أرسطو، كما صوره علماء المذهب الأفلاطوني الجديد.

على أن الإنسان دائماً قد جعل لإله أو آخيه الفضل في أحسن ما عنده؛ ومتكلمو الإسلام كانوا ينسبون أفعالنا الخلقية إلى الله بلا واسطة^(١). أما عند الفلاسفة فاعلم أعظم قدراً من العمل؛ ولما كان العمل متعلقاً بالعالم المحسوس الأدنى، فقد جاز أن يكون من كسب الإنسان؛ فما عليه الأسى أو العقل المحض فهو قبض من العالم العلوي، أي من جانب الله.

وجلي أن نظرية العقل، كما نراها عند الكندي، ترجع إلى نظرية العقل عند الإسكندر الأفروديسي، في الكتاب الثاني «في النفس»؛ ولكن الإسكندر يؤكد تأكيداً لا يحمل الشك أن العقل عند أرسطو ثلاثة أقسام^(٢).

(١) هذا التعميم يحتاج إلى التخصيص؛ فإن أهل السنة يقولون بأن الأعمال كلها مخلوقة لله ، وأنه خير ظاهراً والمحرلة يقولون إن الإنسان عاقل لأفعاله خيرها وشرها، وهو يتأهب ويغالب على ذلك.

(٢) ونظرية العقل نظرية غامضة كثر فيها التراجع، ورغم غموضها واضطرتها، حتى عند أرسطو نستطيع أن نستخلص من كتاب De anima مقالة ٣ فصل ٤ ، ٥ أن العقل عند:

١ - عقل منفعل؛ وهو من المقولات بمثابة المادة من الصور، ويسمى عقلاً بالقوة، وهو ينهل الاتحاد بجميع المقولات (كتاب النفس ٤٣٠ أ، سطر ١٠ - ٢٥).

٢ - عقل فعال؛ وهو بمثابة الصورة من الفعول. وهو يقدر على إحداث كل المقولات في العقل للمفعل (نفس المصلح) =

أما الكندي فيقول إنه يمثل رأي أفلاطون وأرسطو، وعنده تمتزج الأفلاطونية الجديدة بالفيثاغورية الجديدة، فلا بد من ذكر العدد «٤» في كل شيء ومن التوفيق بين أفلاطون وأرسطو^(١).

٦ - الكندي باعتباره أرساططاليسياً:

والآن فلنجد ما قلنا: الكندي متكلم معتزلي وفيلسوف من الأخلاقيين بالملعب الأفلاطوني الجديد، مع إضافات من المذهب الفيثاغوري الجديد^(٢). ولمثل الأعلى عند الكندي هو سقراط، شهيد الوثنية في أثينا؛ وقد ألف كتباً كثيرة حول سقراط وحول معتته وآرائه، وهو يحاول التوفيق بينه وبين أرسطو على طريقة أهل المذهب الأفلاطوني الجديد.

ورغم هذا فالمأثور هو أن الكندي أول من أخذ بمذهب أرسطو وحذا حذوه في تأليفه^(٣)، ولا شك أن لهذا الرأي أساساً في الصحة، فأرسطو يتبوأ مكاناً كبيراً

= ٣ - عقل بالملكة: هو العقل المنفصل بعد حصول المعقولات فيه، بحيث يكون قادراً على تمثيلها متى شاء، وهو في هذه الحالة يتصرف كإنسان، كما كان عليها قبل أن يعرف شيئاً قط (كتاب النفس، المقالة الثالثة ٣٩ ب، سطر ١٠ - ١٠). ويجب أن نلاحظ أن هذه العقول جميعاً في النفس (انظر أيضاً: P. 6 Gilson, Archives) أما عند الإسكندر الأفروديسي فالمفصل كما يذكر جيلسون (Gilson, Archives, P. 8) (١) عقل مادي (Intellectus materialis) و (٢) عقل يعقل وله ملكة يعقل (intellectus qui intelligit et habet habitum ut intelligat) و (٣) عقل فعال (intellectus agens) والأول ليس مادياً وإنما يسمى بالمادي لأنه تشبيهاً له بالمجهر التي قد تقبل جميع الصور (Gilson P. 8) والثاني هو المادي بعد حصول المعقولات فيه بالفعل، ومثاله قوة الكتابة في الكاتب (Gilson, P. 11) والثالث مفارقة وهو الذي يحدث المعقولات في العقل المادي (Gilson P. 13) كـ وهو الله عند الإسكندر الأفروديسي. ويشبه أن يكون الكندي قد أخذ العقل بالملكة والعقل بالملكة من أرسطو أو من الإسكندر، والعقل الفعال الذي هو الله، من الإسكندر وحده، ثم إن الكندي يزيد العقل الرابع، وهو ما يمكن أن يسمى الظاهر، لأن النفس تبين به عما فيها إل عقل آخر، وهو، كما يقول جيلسون (Gilson P. 23)، قليل الشأن ولا ينبغي عليه فرق حقيقي بين التصنيفين. راجع مقدمتنا لرسالة العقل والعقل الرابع هو العقل الباطن بمعنى الظاهر أو المكنون.

- (١) راجع مقدمتنا لكتاب العقل للكندي لمعرفة موقفه الحقيقي في مشكلة العقل ومصدر رأيه فيه.
(٢) لا يوجد في الرسائل الكثيرة العربية التي بين أيدينا للكندي ما يؤكد هذه تأييداً كاملاً.

في ثبت الكتب التي صنفها الكندي^(١)، وهو لم يفتح بمجرد ترجمة كتب أرسطو، بل درس ما تُرجم منها وسأول إصلاحه وشرحه.

ومهما يكن من الأمر فإن كتب أرسطو في الطبيعة بما عليها من شروح لإسكندر الأفروديسي قد أثرت في الكندي تأثيراً كبيراً، ويمرّز هذا ما يقوله الكندي من أن العالم غير متناه بالقوة لا بالفعل، وأن الحركة لا نهاية لها^(٢)، ونحو ذلك من المسائل؛ فقد كان الفلاسفة الطبيعيون في تلك الأيام، وكذلك كان إخوان الصفا، يقولون مثلاً إن الحركة متناهية، شأنها شأن العدد.

ضرب الكندي صفحاً عن فلسفة عصره التي كانت تنزع إلى كشف الأسرار، واشتد في ذلك، بأن أعلن أن الكيمياء علم خادع زائف. وقال إن الإنسان لا يقدر على أن يحدث الأشياء التي لا تقدر على إحداثها إلا الطبيعة؛ والرجل الذي يشتغل بتجارب الكيمياء هو، في رأي الكندي، يخدع الناس أو يخدع نفسه. وقد حاول الرازي الطبيب المشهور أن ينقض رأي الكندي هذا^(٣).

٧ - أصحاب الكندي: مركزية كيميائية

أما تأثير الكندي معلماً ومؤلفاً فكان في الغالب عن طريق مصنفاته في الرياضيات وأحكام النجوم والجغرافية والطب. وكان أخلص تلاميذه وأكبرهم غير مدافع

(٢) فيقول ابن أبي أصيبعة مثلاً ج ١ ص ٢٠٧ «ولم يكن في الإسلام فيلسوف غيره احتلى في = تواليفه حلو أرسطوطاليس» (انظر أيضاً: G. Flugel, al-Kindi, Leipzig 1857, S. 6. ك فهو يذكر مثل هذا نقلاً عن ابن جلدجل، وراجع رأينا في موقف الكندي بالنسبة لأرسطو في تصدير الجزء الأول من رسائله ص ٨٠ (٧٣) - ٨٠ (٢١).

(١) أرجع إلى ثبت كتب الكندي في كتاب Flugel ترى أنه ألف خمسة كتب عن فضيلة سقراط وأفلاطون وموته وعلمونه. أما من أرسطو فقد ألف كثيراً جداً، راجع مثلاً هامش رقم ١ ص ١٨١ مما تقدم.

(٢) الكندي يقول يتلوي الجسم والزمان والحركة من جهة الفعل لا من جهة القوة والإمكان - راجع مثلاً الرسائل الأولى والرابعة والخامسة والسادسة من الجزء الأول من رسائله.

(٣) للكندي كتاب في التبييه على خدع الكيميائيين (تقفيط ص ٢٤٦)؛ وللرازي «كتاب الرد على الكندي في إدخاله صناعة الكيمياء في المستع» (ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢١٦).

أحمد بن محمد الطيب السرخسي المتوفى عام ٨٩٩ م^(١)؛ وكان صديقاً للخليفة المعتضد، وتولى الحسبة في حكومته^(٢)، وقد ذهب ضحية طيش المعتضد^(٣).

اشتغل السرخسي بالكيمياء، واجتهد في تعرف حكمة الخالق وقدرته في عجائب مخلوقاته، واشتغل بدراسة الجغرافية والتاريخ.

وأكثر من السرخسي ذكراً بين تلاميذ الكندي أبو معشر المتوفى عام ٨٨٥ م. ويرجع الفضل في شهرته إلى علم أحكام النجوم، ويروى أنه في سن السابعة والأربعين صار من المعجبين بالكندي، بعد أن كان إلى ذلك العهد من خصوم الفلسفة المتعصبين^(٤). وذلك أنه درس الرياضيات دراسة لم تكمل له، فانتقل إلى دراسة علم أحكام النجوم. وموله أكان هذا قد وقع فعلاً أم هو من اختراع الرواة فإن مثل هذا المسلك في التعليم مما يُمَيِّزُ العرب في تحصيلهم للمعلوم في القرون الأولى، بما كان فيهم من شغف بالعلم، ونهايات على معارف لم يتكامل لهم فهمها.

ولم يخرج تلاميذ الكندي بوجع من العروج من آراء أستاذهم، ولم يخلص إلينا من آرائهم إلا بعض ما كتبه مقتبساً في كتب متفرقة، وقد يجوز أن شيئاً من

مركزية كيمياء السرخسي

(١) هو أبو العباس أحمد بن محمد بن مروان السرخسي، ويذكر ابن أبي أصيبعة أنه قتل عام ٢٨٦ هـ (ج ١ ص ٢١٤، ٢١٥).

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٢١٤.

(٣) ذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١٤) وابن النديم (ص ٢٦١) أن السرخسي «كان أولاً مسلماً للمعتضد، ثم ناداه وعص به، وكان يفتي إليه بأمره، ويستشير به في أمور مملكته، وكان الطالب على أحمد بن الطيب عليه لا عقله. وكان سبب قتل المعتضد إياه اختصاصه به، فإنه أفضى إليه بسر يعلق بالقاسم بن عبد الله وهو غلام للمعتضد، فقتله وأذاه بمحلة من القاسم عليه مشهورة، فسلمه المعتضد إليهما، وقد قتله القاسم بعد سجن في عام ٢٨٦ هـ».

(٤) هو أبو معشر جعفر بن محمد البجلي - يقول ابن النديم إنه توفي في رمضان سنة ٢٧٢ هـ وقد جاوز المائة.

(٥) ذكر ابن النديم (ص ٢٧٧) عن أبي معشر، أنه «كان يضاغن الكندي، ويفري به العامة، ويمنع عليه علوم الفلاسفة، فأس عليه الكندي من حسن له النظر في علم الحساب والخصاصة فدخل في ذلك فلم يكمل له، فعزل إلى علم أحكام النجوم، وانقطع شره عن الكندي بنظره في هذا العلم، لأنه من جنس علوم الكندي»، ويقال إنه تعلم النجوم بعد سبع وأربعين سنة من هجره.

آرائهم حفظ في رسائل إخوان الصفا؛ غير أن معارفنا الآن لا تمكننا من تحديد هذا المقدار تحديداً دقيقاً^(١).

(١) ولا يحسن أن تنتهي من الكندي من غير أن نشير إلى ملاحظة تتعلق بفلسفته لديها القاضي صاعد في طبقات الأمم (ص ٦٠ طبعة مصر) وتلمح فيها لمن تسمى أصيصة (ج ١ ص ٢٠٨) يقول صاعد عن الكندي: «ومنها كنه في المنطق، وهي كنه قد نفقت عند الناس اتفاقاً عظيماً، وقلما ينتفع بها في العلوم، لأنها عالية من صناعة التحليل التي لا سبيل إلى معرفة الحق والباطل في كل مطلوب إلا بها، ولما صناعة التركيب، وهي التي قصد يعقوب في كنه هذه إليها، فلا ينتفع بها إلا من كان عنده مقدمات، فحيث يمكن التركيب، ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التحليل»، وسواء كان إغنى الكندي هذه الصناعة جهلاً أو ضناً بها فهو نقص في نظر صاعد. ويذكر القفطي (ص ٢٤١) مثل ما يذكر صاعد من إهمال الكندي لصناعة التحليل «التي لا تحرر قواعد المنطق إلا بها»، ويقول: «لأن صناعة التركيب التي قصدها في تواليه لا ينتفع بها إلا المتبهي التي عنها يتجوز في هذا النوع. وقد لا يتجلى معنى صناعة التحليل التي يذكرها صاعد إلا بعد أن نرى كنه الكندي في كنه الفارابي (ص ٦١) وتلمح عليه القفطي (ص ١٨٢)، ولين تسمى أصيصة (ج ٢ ص ١٣٦). يقول صاعد إن الفارابي تبت: «عل ما أفضله الكندي وغيره من صناعة التحليل ونهاه التعليم، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس، وأفاد وجوه الانتفاع بها، وعرف طرق استعمالها وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها، فجاءت كنه في ذلك غاية الكفاية ونهاية الفاضلة. ولعل هذه المواد الخمس هي ما يذكره الفارابي في كتابه إحصاء العلوم (مصر ١٩٣١، ص ٢٨) من أن أصناف المخاطبات التي تتصل لتصحح شيء ما في الأمور كلها هي في الجملة خمسة: يقينية، وظنوية، ومغلطة، ومقنعة، ومخيلة. والفارابي بين خصائص كل من هذه والسبل المؤدى إليها ومبني أن تكون هذه الخمسة هي أجزاء المنطق على الحقيقة في رأي الفارابي، ويقابلها البرهان، والجدل، والأقوال المغلطة، والمغلطية، والشعرية. أما المقولات والعبارة والقياس فهي نوعان للبرهان، وإنما دخلت في المنطق لأن القياس يتكون من أقوال، والأقوال تتكون من مفردات المقولات. فكان صاعد يقول: إن الكندي أغفل تحليل أجزاء المنطق، وبين خصائص كل منها، وقوانينه، ومقدمات ما فيه من الحق، حتى يستطيع الإنسان أن يستعمل كلا منها في مكانه، وأن يصل إلى الحق واليقين من أقوم الطرق ولا شك أن صاعداً أسباب في قوله إن هذه الصناعة لا يستغنى عنها إلا المتبهون المتبحرون.

الفصل الثاني

الفارابي^(١)

١ - أصحاب المنطق:

أخذ أصحاب المنطق أو أصحاب ما بعد الطبيعة^(٢) يميزون، في القرن العاشر

(١) إذا كان الكندي قد اعتبر «فيلسوف العرب»، تميزاً له عن أثره من الفلاسفة غير العرب، فقد اعتبر الفارابي «فيلسوف المسلمين بالحقيقة» (صاعد ص ٦١) «وفيلسوف المسلمين غير مدافع» (القنطري ١٨٢) ويقول ابن خلكان (ج ٢ ص ١٠٠): إنه «أكبر فلاسفة المسلمين، ولم يكن فهم من بلغ رتبة في خونه، والمرئس ابن سينا، بكبه تخرج وبكلامه انتفع في تصليفه». ويقول ظهير الدين البهلي (تاريخ حكماء الإسلام مخطوط بدار الكتب المصرية ص ١٨٢، وهو كتاب كتبه صوان الحكمة المبرزين نفسه، وقد نشر في لاهور، ١٣٥١ هـ). والشهرزوري (نزهة الأرواح وروضة الأرواح مخطوط بحكمة الجامعة ص ١٨٠) في ترجمة الفارابي: «وكان أبو علي تلميذاً لتصليفه، وبكلامه تأسى الإنسان صحة هذا الكلام فيما ينوق الحصر من آراء ابن سينا التي أخذها عن القنطري من غير تغيير حتى في ألفاظها. ونكاد لا نجد في فلسفته شيئاً إلا وصوله عند الفارابي». وأجم ما يقول منك في كتابه Melanges ص ٣٤٢. ويقول ديترشي Dieterici في مقدمة رسائل الفارابي (طبعة لندن ١٨٩٠ م ص ٣): «إن الفارابي مؤسس الفلسفة العربية. والذي يقرأ الفارابي يجد في تفكيره طرافة ونضجاً وفهماً عميقاً يدل على طول تأمل في الفلسفة. وإذا كان الكندي، كما أُلح إليه دي بور، قريب الصلة بالمشككين والفلاسفة الطبيعيين - نستطيع أن نلاحظ هذا من أسماء مؤلفاته - فليس معنى هذا أن الفارابي أول فلاسفة الإسلام على الحقيقة، لأن الكندي كما تدل على ذلك كتبه التي لا تحصى هو مؤسس الفلسفة الإسلامية، وهي عند أوضح وأكثر طرافة ولُبعد عن الخط والتوفيق للمصطلح ومن المعجمة الفكرية والقوية. وقد كان الفارابي يحس حياة الفلاسفة من زهد وانقطاع إلى التأمل. لرجع إلى ما كتب عن الفارابي بدائرة المعارف الإسلامية، وإلى بحث عنه للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرزاق بسجلة المجمع العلمي العربي بدمشق في الجزء السابع من المجلد الثاني عشر، وإلى بحث آخر قدمه للدرجة الماجستير المرحوم الأستاذ عباس محمود عتوان: نظرية المعرفة وصلة العلم بالدين عند الفارابي، وإلى بحث قيم جداً للدكتور إبراهيم مذكور: Ibrahim Madkour: La place d'al Farabi dans l'école Philosophique musulmane, paris, 1934. أثناء البحث، وأهمها مجموعتان: أحدهما طبع ببلندن والأخرى بميدلبرغ.

(٢) ربما كانت تسمية أصحاب ما بعد الطبيعة بأصحاب المنطق راجعة إلى أن منهجهم يقوم على

الميلادي (الرابع الهجري)، عن الفلاسفة الطبيعيين والأولون يجعون في أبحاثهم منهجاً أكثر دقة وصرامة من منهج المتكلمين، وهم أيضاً يخوضون في بحث مسائل غير التي يتناولها الطبيعيون. وقد رغبوا عن مذهب فيثاغورس وانتقادوا لأرسطو، الذي وصلت إليهم فلسفته في ثوب من المذهب الأفلاطوني الجديد.

وهنا نجدنا أمام اتجاهين في العلم، غني بكل منهما فريق.

فالفلاسفة الطبيعيون عُنوا - على تفاوت - بدراسة ما في الطبيعة من ظواهر مادية كثيرة، كما هو الحال في علم أحوال البلدان وعلم أحوال البشر. وهم أبدأً يبحثون فيما يصدر عن الأشياء من آثار، معتقدين أن معرفة ماهيات الأشياء لا تتسنى إلا بمعرفة ما يصدر عنها من الآثار، وهم إذا جاوزوا الطبيعة والعقل والنفس في أبحاثهم وارتقوا إلى ذات الله، لم يخرجوا في التعريف به عن القول بأنه العلة الأولى أو الصانع الحكيم الذي تتجلى حكمته وتمثل إحسانه في مخلوقاته، أو هم يؤثرون هذا التعريف على ما سيجاء به.

أما أصحاب المنطق فينهجون طريقاً يماثل طريق الطبيعيين كل المباشرة. فالحدوث الجزئي في نظرهم ناتوي للشيء، وهو لا يزيد على كونه مندرجاً تحت كلي، ويمكن استنباطه من هذا الكلي.

وعلى حين أن الفلاسفة الطبيعيين يجعلون دراسة آثار الأشياء أساساً لأبحاثهم،

= استنباط الأشياء من أصولها على طريقة برهانية دقيقة؛ فمثلاً يؤلف ابن سينا كتاباً في النفس على سنة الانحصار «ومقتضى طريقة المنطقين»، وفي كتاب النفس (طبعة فاندك ص ٦٧) ترك يرمي بعض المسائل على مقتضى طريقة المنطقين. وأساس طريقة المنطقين هو وضع القواعد الكلية والاستنباط منها بالبرهان، وهو ما نلاحظه في طريقة الفلاسفة في الاستدلال، وربما كان منهجهم أدق من منهج المتكلمين لما يشر إليه الفارابي كثيراً من أن المتكلمين يتون أبحاثهم على قضايا مشهورة مأخوذة من هاديء الرأي المشترك دون تعمق. وكان للفارابي عناية خاصة بالمنطق، وقد عني بشرح كتب أرسطو المنطقية (موتك ص ٣٤٢)، ويوصي ابن ميمون الفيلسوف الإسرائيلي أحد معاصريه وهو صموئيل بن تيون ألا يقرأ في المنطق إلا كتب الفارابي، «لأن كل ما ألفه، خصوصاً كتاب مبادئ الوجودات، فهو زهرة الدقيق المختصة». (موتك ص ٣٤٤). وقد تبه صاعد في طبقات الامم على فضل الفارابي في المنطق فيما يتعلق بما سماه صناعة التحليل. راجع ما تقدم، هلش ص ١٤٩ - ١٥٠.

فإن أصحاب المنطق يحاولون إدراك الأشياء باستبطائها من أصولها وهم في كل أبحاثهم يتلمسون ماهيات الأشياء وحقائقها من أبحاثها إلى ذات الله . ولكي نبين الفرق بين مذهبهم ومذهب الطبيعيين بمثال نقول إن أول صفة لله في نظرهم هي أنه الموجود الواجب الوجود، على حين أن أول صفاته عند الفلاسفة الطبيعيين هي أنه الصانع الحكيم^(١).

(١) ونوضح طريقة الفارابي الاستبطائية بأشقة من ميدان الميتافيزيقي توين معنى كلام المؤلف: فالفارابي، فيما يتعلق بوجود الله مثلاً، يقول إن أحد طريقي الاستدلال على وجود الله هو النظر في «عالم الخلق» وما فيه من إشارات الصنعة والإتقان، وهذا هو طريق الصعود من الفعل إلى الفاعل؛ ولكن الباحث، إذا سلك هذا الطريق، عرضة لأن يختلط عليه الأمر، فلا يرتقي إلى معرفة الخالق أو هو قد لا يستطيع أن يعرفه حق المعرفة. أما الطريق الآخر الذي يؤثر الفارابي فهو أن يتأمل المتكبر «عالم الوجود المحض»، وذلك على أسس أن فكرة الوجود «واجب» (وجوب الوجود أو الوجود الواجب) «الإمكان» (إمكان الوجود أو الوجود الممكن) معان عقلية واضحة مركزة في الذهن، يدركها العقل من غير توسط معاني أخرى ولا بمساعدتها. ولو نظرنا في الوجود من حيث هو لم نجدنا أنه إما أن يكون واجباً وهو وجود الموجود الذي وجوده من ذاته بحيث لو فرض عدمه لزم عن ذلك محال، وإما أن يكون ممكناً، وهو وجود الموجود الذي وجوده من غيره، بحيث لو فرض عدم وجوده لما لزم عن ذلك محال. وهذا الممكن، الذي ليس وجوده حقيقة قائمة به، بل هو وجوده من غيره، بحيث إذا وجد لا بد أن يكون وجوده من غيره للممكن - بل لا بد من الانتهاء إلى شيء واجب الوجود بذاته، هو المبدأ الأول الذي هو علة جميع الممكنات. ويرى الفارابي - كما رأى ابن سينا بعده - أن هذين الطريقين لإثبات وجود الله تتضمنهما هذه الآية القرآنية: «وسبحهم ألقاباً وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق، أو لم يكفر بربك أنه على كل شيء شهيد» [سورة ٤١ (فصلت) آية ٥٣]. النظر في آيات الكون هو الطريق الأول، وهو طريق «الحكماء الطبيعيين» الذين ينظرون في الطبيعة للاعتناء إلى صانعها وهو في الشطر الأول من الآية، والنظر في الوجود من حيث هو الاعتناء من تأمل هذا الوجود إلى معرفة وجود واجب الوجود بذاته ومعرفة صفاته هو الطريق الثاني، طريق «الحكماء الإلهيين»، أي حكماء ما بعد الطبيعة، وهو في الشطر الثاني من الآية، وهو في رأي «الحكماء الإلهيين» أقوى من الطريق الأول، لأنه لا يستند إلا إلى العقل ونظره في معنى الوجود.

ويذكر الفارابي دليلاً آخر على وجود المبدأ الأول، ملخصه: كل حادث في عالم الكون والفساد ممكن الوجود، لأنه لو كان واجب الوجود لما كان حادثاً، ولو كان ممتع الوجود لما وجد. والممكن الوجود يحتاج إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود، وبما أنه لا يمكن تسلسل العال فلا بد من الانتهاء إلى علة أولى هي واجب الوجود بذاته.

ولم طريقة أخرى استبطائية لإثبات وجود الله، وهي تستند إلى أن الأشياء الحادثة أو الممكنة

وقد جاء أهل المنطق بعد الطبيعيين في الزمان، كما أن متكلمي المعتزلة نظروا في أفعال الله أولاً، ثم نظروا في ذاته بعد ذلك (أنظر ب ٢ ف ٣ ق ٤ و ٥). وقد عرفنا أن الرازي كان أكبر ممثل للنزعة الفلسفية الطبيعية؛ أما مباحث ما بعد الطبيعة التي يُستعمل فيها المنهج المنطقي، والتي مهد الكندي وضميره إليها السبل، فهي تبلغ أوجها ممثلة في رجل معاصر للرازي، وأصغر منه سنًا هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي.

٢ - حياة الفارابي:

ولسنا نعرف على وجه اليقين، كثيراً عن مجرى حياة الفارابي الظاهرة وعن سير تحصيله؛ فقد كان رجلاً ممن يخلدون إلى السكينة والهدوء، وقد وقف حياته على التأمل الفلسفي، يظله الملوك بسلطانهم؛ ثم ظهر آخر الأمر في زي أهل التصوف.

ويقال إن والد الفارابي كان قائداً جيش، وأصله فارسي، وإن الفارابي نفسه وُلد في وسيج، وهي قرية صغيرة تتبع في ولاية فاراب من بلاد الترك فيما وراء النهر.

حصل الفارابي علومه في بغداد، وأما ما حصله على معلم نصراني، وهو يوحنا ابن حيلان^(١)، وألم في دراسته بالأدب والرياضيات المقابلين للمجموعتين الثلاثية

= الوجود لكل منها ماهية أو حقيقة، كالإنسانية في الإنسان؛ ولكل منها هوية أو وجود متعين مُشار إليه يتميز به عن غيره من الممكنات. ولما كانت الماهية ليست داخلة في الهوية، ولا هذه في تلك، ولما كان الوجود المتعين لا يلزم عن الماهية من ذاتها، فلا بد أن يكون الوجود في كل ما وجوده المتعين أو هويته متمايزاً لماهية مطولاً لغيره، ولا يمكن تسلسل العلوية والمعلولية، بل لا بد من الانتهاء إلى مبدأ أول، ماهية غير مبنية قوتها، يعني لا بد من الانتهاء إلى موجود بدائي - ولجميع من كتب الفارابي كتب فصوص الحكم، طبعة حيدر آباد، ١٣٤٥ هـ، ص ٦ - ١٧، وكتاب عيون المسائل طبعة القاهرة ١٣٢٥ هـ (ضمن مجموعة رسائل للفارابي)، ص ٦٥، ٦٦، وكتاب النحوى الفلبية، حيدر آباد، ١٣٤٩ هـ، ص ٢ - ٣، وشرح رسالة زنون، حيدر آباد، ١٣٤٩ هـ، ص ٣ - ٤، وكتاب فصوص الحكم حيدر آباد ١٣٤٥ هـ، ص ٢ - ٣.

(١) توفي بمدينة السلام في أيام القادر (التيه والإشراف للسمعودي، طبعة ليدن ١٨٩٣ ص ١٢٢) وتاريخ الحكماء للقنطري ص ٢٧٧ من طبعة لينج ١٣٢١ هـ).

والرياضية (Trivium und quadrivium)^(١) عند النصارى في القرون الوسطى. ويدلنا بعض مؤلفاته، ولا سيما في الموسيقى، على أنه درس الرياضيات؛ وتقول الأساطير إنه كان يتكلم بلغات العالم كلها (سبعين لغة)^(٢). وسجلى من كتبه أنه كان يعرف التركية والفارسية، وهو أمر بديهي يظهر لأول وهلة. وكان يكتب بالعربية كتابة واضحة لا تخلو من جمال البلاغة؛ غير أن ولوعه بالترادف في الألفاظ والجمل، بين حين وآخر، يقف حائلاً دون الدقة في تعبيره الفلسفي.

والفلسفة التي تدرب عليها الفارابي يرجع أصلها إلى مدرسة مرو؛ والظاهر أن أعضاء هذه المدرسة كانوا يُعنون بمسائل الإلهيات أكثر مما عني بها أهل حران والبصرة؛ فقد كان ميل هؤلاء متجهاً إلى الفلسفة الطبيعية.

وبعد أن عاش الفارابي في بغداد، واشتغل فيها زمناً طويلاً، ارتحل عنها إلى حلب؛ ولا شك أن خروجه من بغداد كان بسبب الاضطرابات السياسية. نزل الفارابي مدينة حلب، واستقر في مجلس سيف الدولة^(٣) الزاهر؛ ولكن يظهر أن الفارابي لم يقض أواخر أيامه في القصر بل قضاها خالياً بنفسه بين مظاهر الطبيعة^(٤)، ومات في دمشق، وهو متجاف في صحيفة الأمير سيف الدولة، وذلك في ديسمبر سنة ٩٥٠ م^(٥). ويرى أن أميره نزي بنزي أهدى أهل التصوف وصلى

(١) المجموعة الثلاثية كانت تشمل النحو والبلاغة والمنطق، والرياضية كانت تشمل الحساب والموسيقى والفنسة والفلك.

(٢) يذكر ابن خلكان في حكاية لقنوم الفارابي على سيف الدولة أن فيلسوفاً كان يعرف سبعين لساناً، بل يذكر من براسته في الموسيقى أنه أضحك الجالسين، ثم أبكاهم، ثم ألامهم، وتصرف؛ وهذا كلام يشبه الأساطير. وقد ذكر ذلك السهني والشهرزوري في كتابيهما المتضمنين.

(٣) هو أبو الحسن علي بن عبد الله بن حمدان، ولد عام ٣٠٦ هـ أو ٣٠٣ هـ وتوفي عام ٣٥٦ هـ في حلب. وقد اشتهر بنو حمدان بالفصاحة والسماحة ورجاحة العقل؛ وسيف الدولة واسطة قلاذتهم، اشتهر بحروبه مع الروم واليونان ورعايته للعلماء، ولم يجمع باب أحد من الملوك بعد الخلفاء ما اجمع بابه من شيوخ الشعر ونجوم الشعر (ابن خلكان ج ١ ص ٤٦١، ٤٦٣).

(٤) يقول ابن خلكان (ج ٢ ص ١٠٢) «وكان مدة مقامه بدمشق لا يكون غالباً إلا عند مجيئهم له أو مشتبه بهم»، وهناك كان يقضي وقته ويؤلف كتبه.

(٥) اتفق القاضي صاعد (ص ٦٣) وابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٤)، والقفطي (ص ١٨٣) =

عليه^(١) [في بعض خاصته]. وبخبرنا الرواة أن الفارابي بلغ من العمر الثمانين؛ فلا شك أنه كان رجلاً هرمًا قد تقلعت به السن. وقد مات أبو بشر متى^(٢)، أحد معاصريه وزملائه في التحصيل قبله بعشر سنين، كما أن تلميذه أبا زكريا يحيى بن عدي^(٣) مات عام ٩٧١ م، وستة إحدى وثمانون عاماً.

٣ - موقفه إزاء أفلاطون وأرسطو:

ولم يعبأ أحد الترتيب التاريخي لمؤلفات الفارابي، وإذا صح أن له رسائل صغيرة نحا فيها منحى المتكلمين^(٤) والفلاسفة الطبيعيين؛ وإذا صح أنها كانت على هذه الصورة التي انتهت إليها، فهي مؤلفات كتبها للجمهور أو صنفها أيام صباه؛ فلما تقدم في مدارج تكوُّنه تحول إلى دراسة مؤلفات أرسطو، ولهذا سماه أهل الشرق «المعلم الثاني»^(٥)، يعنون أنه المعلم الثاني بعد أرسطو [باعتباره «المعلم الأول»].

= ولبن علكان (ج ٢ ص ١٠٣) على أن الفارابي توفي عام ٣٣٩ هـ وإذا كانت وفاته من ثمانين عاماً، كما يقول أصحاب التراجم، فإن ميلاده يكون عام ٢٥٩ هـ تقريباً، ولم يذكر تاريخ مولده أحد من المراجعين؛ لأن الفارابي والشهرزوري يذكر أن ظروف وفاته على صورة أخرى.

(١) يستعمل المؤلف كلمة Leichenrede، ومعناها كلمة التلحين، يقال من الميت؛ والمذكور في كتب التراجم أن سيف الدولة صلى عليه في قبر من خاصته، ويطلب على الظن أن المؤلف استعمل كلمة Leichenrede بدلاً من كلمة Leichengebet، في معنى الصلاة.

(٢) انظر ص ٣٠ مما تقدم؛ وقد توفي أبو بشر عام ٣٢٨ هـ كما يقول صاحب طبقات الأطباء (ج ١ ص ٢٣٥).

(٣) هو كما يذكر صاحب القهرست (ص ٢٦٤) ولبن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٣٥) - أبو زكريا يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا النطقي، وإليه انتهت الرئاسة ومعرفة العلوم الحكمية في وقته؛ قرأ على أبي بشر متى وعلى أبي نصر الفارابي، وكان أوحده دهره، ومذهبه من مذاهب النصارى البغوية، وكان جيد النقل.

(٤) يذكر ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٨) - للفارابي كتاب للخضر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين.

(٥) يقول حاجي خليفة في كشف الظنون (ج ٣ ص ٩٨ - ٩٩ طبعة ليترج ١٨٣٥ م) نقلاً عن كتاب حاشية المطالع، أن مترجمي الآمور أنوا تراجم مخلوطة لا توافق ترجمة أحدهم ترجمة الآخر، «فيقت تلك التراجم هكنا غير محروقة، بل أنشرف أن عقت رسومها، إلى زمن الحكم الفارابي؛ ثم إنه التمس منه ملك زمته منصور بن نوح الساماني أن يجمع تلك التراجم».

ومنذ أيام الفارابي أصبحت كتبُ أرسطو أو الكتب المنسوبة له، ورُتبت على صورة لم تتغير في جملتها، وصارت تُقرأ وتُشرح على طريقة الفارابي^(١) وأولها الكتب الثمانية في المنطق وهي: كتاب للقولات «قاطيفوريوس»، وكتاب العبارة «باري أرميناس»، وكتاب القياس «أنالوطيقا الأولى»، وكتاب البرهان «أنالوطيقا الثانية»، وكتاب للمواضع الجدلية «طويقا»، وكتاب الأقوال المغلفة «سوفسطيكا»، وكتاب الخطابة «ريطوريقا»، وكتاب الشعر «بويطيقا»^(٢). أما إيساغوجي فرغوريوس «الكليات» فهو مقدمة لهذه الكتب. وتأتي بعد ذلك الكتب الثمانية التي تبحث في الطبيعيات، وهي: السماع الطبيعي^(٣) *Auscultatiophisica*، وكتاب في السماء والعالم *de caelo et mundo*، وكتاب الكون والفساد *de generatione et corruptione*، وكتاب الآثار العلوية *Meteorologie*، وكتاب النفس *de Anima*، وكتاب الحيوان، وتأتي بعد ذلك أخيراً كتب أرسطو فيما بعد الطبيعة، وفي الأخلاق، وفي السياسة الخ.

وكان الفارابي يعدّ الكتب المنسوبة لأرسطو باسم «أوثولوجيا أرسطوطاليس»



« من بينها ترجمة ملخصة بحروف عربية مطبقة لما عليه الحكمة، فأجاب الفارابي، وفعل كما أراد، وسمى كتبه بالمعلم الثاني، فطابقه للمعلم الأول. لم يذكر أن هذا الكتاب ظل مسوداً بخط الفارابي في عزلة المصور، حتى اطلع عليه ابن سينا ولخص منه كتاب الشفاء، فبينهم في كثير من مواضع الشفاء أنه تلخيص المعلم الثاني. وإذا صح ما ذكره ابن خلدون في مقدمته (ص ٥٣٧ طبعة مصر سنة ١٣٢٩ هـ) من أن أرسطو سمي بالمعلم الأول، لأنه هذب وجمع ما تفرق من مباحث المنطق ومبادئه، فأقام بناءه متسلسلاً وجعله أول العلوم الحكيمية وفتحها، فإن ما قام به الفارابي من تأليف كتاب يجمع ويهذب ما ترجم قبله، يجعله مشبهاً لأرسطو، ولذلك سمي «المعلم الثاني». ولا شك أن ما يقوله حاجي خليفة كلام ينبغي أن نلقاه بالتردد والحذر.

(١) لكن للكندي رسالة في كيفية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة، وقد نشرنا هذه الرسالة في الجزء الأول من رسائل الكندي ص ٣٥٩ - ٣٨٤ وبن ترتيب الكندي وترتيب الفارابي شبه كبير، والكندي هو السابق، على كل حال.

(٢) في إحصاء العلوم (طبعة مصر ١٣٥٠ هـ - ١٣٩١ م)، ص ٢١ - ٣٣ نجد هذه الأقسام المذكورة بالتفصيل مع خواص كل قسم ومكانته وغايته. وكذلك يتكلم الكندي عنها في رسالته.

(٣) يسميه الفارابي سمع الكيان - ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة (ص ٦ طبعة مصر ١٣٢٨ هـ - ١٩١٠ م)، ويسميه الكندي: الخبر الطبيعي أيضاً.

(Theologie des Aristoteles) من مؤلفات أرسطو حقيقة^(١). وقد حاول أن يقيم البرهان على أن أفلاطون وأرسطو متفقان، جازياً في ذلك على طريقة أهل المذهب الأفلاطوني الجديد، ومتمشياً إلى حد ما، مع العقيدة الإسلامية.

ولم تكن نفس الفارابي تنزع إلى النقد الذي يميز الأشياء بعضها من بعض، وإنما كان يشعر بحاجة لأن يحصل في نفسه صورة شاملة للعالم؛ وإن سعى الفارابي إلى إشباع هذه الرغبة التي فيها من روح الدين أكثر مما فيها من روح العلم، هو الذي حدا به إلى تجاوز الفوارق التي تميز المذاهب الفلسفية بعضها عن بعض^(٢)؛ فهو يرى أن أفلاطون وأرسطو إنما يختلفان في المنهج، وفي العبارة اللغوية، وفي المسيرة العملية لكل منهما؛ أما مذهبهما الفلسفي فواحد^(٣). وهما عند الفارابي إمامان للفلسفة^(٤). ولما كان الفارابي يرى أن كلا من أفلاطون وأرسطو مفكر مبتكر مستقل، كان إجماعهما على رأي أوثق، في نظره، من عقيدة الأمة الإسلامية جمعاء، إذ تقلد إماماً واحداً وتتفادى إتياناً أعشى^(٥).

(١) يذكر الفارابي هذا الكتاب على أنه من كتب أرسطو، وسمي كتاب الربوبية، بل هو يأخذ منه الشواهد في معرض الجمع بين الحكيمين في إثبات الصانع وفي أمر الخلق وفي العلاقة بين النفس والعقل.

(٢) انظر مقال البارون Carpe de Vaux عن الفارابي في دائرة المعارف الإسلامية.

(٣) يرى الفارابي أن الخلاف في سيرة كل منهما: فأفلاطون تخطى عن أسباب الدنيا، وأرسطو آثرها، فاستول على الأملاك وتزوج وتولد، ويرى أن مذهبهما في الفلسفة العملية واحد، غير أن أفلاطون بدأ بتقويم نفسه، لأنه لم يجد في نفسه قوة لنهر ذلك؛ أما أرسطو فأحسن بقوة ورغب ذراع، فأقبل على الدنيا فالتاب ناشئ عن نقص القوى الطبيعية عند أحدهما وزادتها عند الآخر. ثم يذكر الفارابي اختلافهما في التدوين؛ فأفلاطون لم يدون إلا أئبراً وبالرموز والألفاظ، ضناً بالحكمة على غير أهلها، أما أرسطو فكان مذهبه التدوين والإيضاح والكشف. والفارابي يذكر اختلافهما في كثير من المسائل، فأحياناً لا يجد خلافاً صريحاً وأحياناً يجد الأصول والمقاصد واحدة، وأحياناً أخرى يجد الخلاف في موضعين مختلفين، وهكذا يمسح ما يوحىه النفس خلافاً بينهما. ولا جرم أن يسهل عليه هذا التوفيق لأنه قد يرجع إلى كتاب الربوبية، طناً منه لله لأرسطو، وما هو إلا الفلسفة الأفلاطونية في ثوب آخر.

(٤) ليرجع الفارابي إلى كتاب الجمع بين الحكيمين ليرى تفصيل التوفيق بين أرسطو وأفلاطون.

(٥) يقول الفارابي (الجمع ص ٣) إن العقل هو الحجة التي يعول عليها، وهو لا يحني العقل الفردي بل العقول المختلفة المسئلة، ولذلك «احتجج إلى اجتماع عقول كثيرة مختلفة فمهما اجتمعت فلا حجة أقوى ولا يقين أحكم من ذلك» وهو يشترط الاستقلال، فلا يفتقر باتفاق قس =

وقد اعتبر الفارابي من جملة الأطباء؛ ولكن يظهر أنه لم يباشر مهنة الطب بالفعل^(١)؛ وإنما وقف حياته كلها على تطبيب النفوس. وكان يرى أن صفاء النفس من أكدارها هو شرط كل نظر فلسفي وثمرته؛ وكان يدعو إلى محبة الحقيقة؛ ولو خالفت مذهب أرسطو^(٢).

وإذا أردنا دراسة العلوم الطبيعية وعلوم العقل وجب علينا أن نتناقش على تصحيح أحكامنا وتسديدها نحو الصواب؛ وذلك يكون بالتدرج في علم الهندسة وعلم المنطق^(٣). والفارابي لا يحفل كثيراً بالعلوم الجزئية، وهو يحصر كل جهله في المنطق وفيما بعد الطبيعة وفي أصول علم الطبيعة؛ والفلسفة عنده هي العلم بالموجودات بما هي موجودة^(٤)، ونحن، بتحصيل هذا العلم، نشبهه بالله^(٥)؛ والفلسفة هي، عنده، العلم الوحيد الجامع الذي يضع أمامنا صورة شاملة للكون.



= كبرين على آراء مدحولة، والجماعة المقلدون لما رأى واحد المذنبون لإمام يؤمهم، بمنزلة عقل واحد، وهو عرجة للخطأ؛ ولا شيء أصبح لما تصل إليه عقول مختلفة بعد تأمل وبحث ومناقشة وتبكيه. أما تيمر دي بوركس فيقول: «الفلسفة هي العلم الذي لا يكتفي بالحق بل يسعى إلى الحقيقة».

- (١) ابن أبي أصيبعة، ج ٢ ص ١٢٤.
- (٢) بين الفارابي في كتاب ما ينبغي أن يتعلم قبل تعلم الفلسفة (ص ١٥) حال استاذ الفلسفة وأنه يجب أن يكون حسن الخلق متحرراً من الشهوة كما تكون شهوته للنس فقط؛ وأما فيلس أرسطو فينبغي ألا تكون محبة له في حد يحركه ذلك أن يختاره على الحق، وألا يكون مبهضاً، فيدعوه ذلك إلى تكذيبه. وفي كتاب الميهني (١٤ - ١٥) والشهرزوري (ص ١٨١) المتقدم ذكرهما أن الفارابي قال: «ينبغي لمن أراد الشروع في الحكمة أن يكون شاملاً صحيح المزاج، متأدياً بأداب الأخيار، قد تعلم القرآن واللغة وعلوم الشرع أولاً، ويكون خفيفاً صديقاً مريضاً عن الفسوق والفجور والظنر والخيانة والمكر والخيلة، فارغ البال عن مصالح معاشه... غير مختل بمركن من أركان الشريعة، ولا بأداب من آدابها، معظماً العلم والعلماء، ولا يكون لشيء عنده قلباً إلا للعلم وأهله، ولا يخذل علمه لأجل الحرقة، ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور، ولا يعد من الحكماء».

- (٣) ما ينبغي أن يتعلم قبل تعلم الفلسفة، ص ١١ - ١٢.
- (٤) كتاب الجمع ص ١، وراجع أيضاً كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للمرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرزاق، القاهرة ١٩٤٤ ص ٤٩ - ٥٤.
- (٥) ما ينبغي أن يتعلم ص ١٣.

والفارابي يرمي المتكلمين بأنهم يقيمون أدلتهم على مقدمات ذائعة مشهورة مأخوذة من بادىء الرأي المشترك، من غير أن يمحسوها^(١)؛ ثم هو يرمي الفلاسفة الطبيعيين بأنهم أبداً يقصرون همتهم على الأفعال التي تصدر عن الأشياء، فلا يتجاوزون عالم الحوادث المتضادة، ولا يحصلون صورة شاملة للموجودات. وهو قد حاول، خلافاً للأوكرين، أن يضع للفكر اسماً صحيحاً، وخلافاً للآخرين، أراد أن يبحث عن العلة الأولى الوحيدة التي يصدر عنها كل ما هو موجود.

ومن أجل هذا كان من الإنصاف لمكان الفارابي من الوجهتين التاريخية والدينية، أن نبدأ بالكلام عن منطق، ثم نتناول مذهبه فيما بعد الطبيعة، وتشكلم أخيراً عن مذهبه في الطبيعة وفي الفلسفة العملية.

٥ - المنطق:

وليس منطق الفارابي مجرد محاولة خيالية للتذكير العلمي، بل هو يشتمل إلى جانب هذا، على كثير من الملاحظات النحوية، كما أنه يشتمل على مباحث في نظرية المعرفة؛ وعلى حين أن النحو يخص علم سبب واحد، فالمنطق عنده قانون للتعبير بلفظ العقل الإنساني عند جملة الأمور^(٢)، ولا يستلزم أن يسير من أبسط عناصر الكلام إلى أعقدها - من الكلمة إلى القضية إلى القياس.

والمنطق، من حيث علاقة موضوعه بالأشياء للتحقق في الخارج، ينقسم قسمين: الأول يشتمل على مسائل المعاني والحدود، وهي قسم التصور؛ ويشتمل الثاني على مباحث القضايا والأقضية والبراهين، وهو قسم التصديق. والتصورات - التي ألحقمت الحدود في جملتها من غير أن تكون لها علاقة وثيقة بها - ليس لها، باعتبار ذاتها، علاقة بالخارج، أعني أنها لا توصف بالصدق أو الكذب. ويقصد الفارابي

(١) يفصل الفارابي في إحصاء العلوم ص ٧٢ - ٧٧ منازع المتكلمين المختلفة في نصرة العقائد، ويحصل رأيه فيهم فهم يمتدحون على أحكام مقررة بأعلاؤها مسلمة.

(٢) يقول الفارابي إن «نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمقولات، كسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ، فكل ما يعطيه علم النحو من القوانين في الألفاظ فإن علم المنطق يعطيه لفظاتها في المقولات»؛ ثم يقول إن علم النحو إنما يعطى قوانين تخص ألفاظ لغة ما، وعلم المنطق إنما يعطى قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها (إحصاء العلوم ص ١٢، ١٨).

بالتصورات أبسط ما يرسم في النفس، أعني كلا من صور الجزئيات التي يؤديها الحس ومن المعاني الأوكية المركوزة في الذهن بفطرتة؛ كمعنى الوجوب والوجود والإمكان^(١)؛ وهذه الصور والمعاني يقينية أولية، يمكن أن تُنبه لها عقل الإنسان؛ وأن تفتن لها نفسه؛ ولكن لا يمكن أن يبرهن له عليها، ولا يمكن بيانها باستنباطها مما هو معلوم، لأنها بيّنة بنفسها ويقينية إلى أقصى درجات اليقين^(٢).

وتنتج القضايا من ربط التصورات بعضها ببعض؛ وهذه القضايا تختمل الصدق والكذب. وهي تستند إلى قضايا أولية قائمة في العقل تُستخرج منها بالقياس والبرهان؛ وهذه القضايا الأولية بيّنة بنفسها لا تحتاج إلى برهان ولا تختمله^(٣). ولا يمكن الاستغناء عن هذه القضايا الأولية التي هي أسس أو أصول بديهية لا بد منها في الرياضيات وفيما بعد الطبيعة وفي الأخلاق^(٤).

وطريقة البرهان الذي نتوصل به من المعلوم اليقيني إلى المجهول هي، عند الفارابي، المنطق على الحقيقة، وليس البحث في المعاني والحدود (أعني المقولات)، وفي تأليف القضايا منها (أرمينوطيقي) وكذلك الأقيسة (أفالوطيقي الأولى) إلا توطئة للبرهان^(٥). وأهم مقاصد البرهان هو الوصول إلى قوانين علم اضطراري يمكن تطبيقه في جميع المعارف؛ والفلسفة يجب أن تكون هذا العلم^(٦).

وأعلى هذه القوانين، عند الفارابي، قانون التناقض الذي به يظهر للعقل صدقُ

-
- (١) صيون المسائل ص ٢.
(٢) يميز الفارابي بين تصور لا يسبقه تصور آخر، وتصور يسبقه آخر، وهذا ينتهي إلى تصور من النوع الأول كالوجوب والوجود؛ وهناك أن هذه «معان ظاهرة صحيحة مركوزة في الذهن»، لا يمكن إظهارها إلا على سبيل الشيء، إذ لا شيء أظهر منها (نفس المصدر ص ٢).
(٣) يميز الفارابي أيضاً بين تصديق لا يدرك إلا بشيء قبله، وبين تصديق لا يتقدمه شيء، فهو من الأحكام الأولية الظاهرة، مثل إن الكل أعظم من الجزء (عيون المسائل ص ٣).
(٤) المدينة الفاضلة طبعة ليدن ١٨٩٥ ص ٤٥.
(٥) إحصاء العلوم ص ٣١.
(٦) يقول الفارابي في كتاب الجمع ص ٢، بعد ذكر موضوعات العلوم ووصناعة الفلسفة هي المستتبعة لهذه والمخرجة لها، حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا والفلسفة فيه مدخل، وعليه غرض، ومنه علم، بمقدار الطاقة الإنسانية.

قضية أو ضرورتها مع كذب تقيضتها أو استحالتها، في وقت معاً بفعل عقل واحد وعلى هذا ينبغي إثبات قسمة أفلاطون الثنائية "Dichotomie"، على قسمة أرسطو إلى الكثير Polytomie، من حيث الصلاحية لنهج البحث العلمي.

ولا يقنع الفارابي بالناحية الصورية من مبحث البرهان، بل هو يلحظ إلى أن البرهان ينبغي أن يكون أكبر من مجرد طريقة تهدي إلى السيل الصحيح الموصل إلى معرفة الحقيقة؛ يجب أن يوصل بنفسه إلى الحقيقة بأن يؤد العلم ويحدثه. ومبحث البرهان لا يقتصر على النظر في القضايا من حيث دخولها كدالة في تركيب القياس، بل هو ينظر في صدق ما تتضمنه هذه القضايا في جميع فروع العلم^(١)، فليس البرهان عند الفارابي كلمة للفلسفة فحسب، بل هو أخرى أن يكون جزءاً منها.

تبين مما تقدم أن البرهان ينتهي إلى علم اضطراري يقابل الوجود الضروري ولكن يوجد إلى جانب هذا الواجب عالم واسع من الممكنات التي لا نستطيع أن نعرفها إلا معرفة ظنية.

وفي المواضع الجدلية يجب الفارابي درجات الظن المتفاوتة، أو الطرق التي نحصل بها معرفة الممكنات. وتصل بها الأقاويل المخلطة والخطابية والشعرية التي أهم ما تقصده غايات عملية ولكن الظن لا يصلح بها إلى المواضع الجدلية، ويجهل منها جميعاً منطقاً لما يظهر أن يكون حقاً، وليس هو بحق، وهو يمضي قائلاً إن العلم الصحيح لا يقوم إلا على الأحكام الضرورية في كتاب البرهان وأما لوطيقا الثانية. فأما الظن فهو يمتد متدرجاً فيما بين المواضع الجدلية والشعرية، ولا يعدو أن يكون حقيقة خادعة. فالشعر إذاً أحط أنواع المعرفة، وهو في رأي الفارابي كلام باطل وكذب لا قيمة له^(٢).

(١) يذكر الفارابي في الجمع بين الحكيمين في أمر القسمة والتركيب في توفية الحدود رأي أفلاطون أن توفية الحدود بالقسمة، ورأي أرسطو أن توفيتها بالبرهان والتركيب، فيوافق على هذين الرأيين، فكان البرهان عنده يمين الخلد.

(٢) يقول الفارابي إن البرهان الذي كله عقل من حقه يعلم من كتاب مواضع الجدول، والذي كله مساو لحقه يؤخذ من كتاب الخلطة، والذي كله أكثر من حقه يؤخذ من كتاب صناعة المفاطن، والبرهان الكاذب كلها يعلم من كتاب صناعة الشعر (كتاب ما ينبغي أن يقدم ص ١).

وفيلسوفنا يبين عن رأيه في مسألة الكلّيات، متابعةً لإبساغوجي فوفوريوس. والجزئي عند الفارابي ليس وجوده في الأفراد الخارجية والمحسوسات، بل هو يوجد في الذهن أيضاً وكذلك الكلّي، فهو لا يوجد وجوداً عرضياً في الأفراد الخارجية فحسب، بل يوجد وجوداً حقيقياً في الذهن. والعقل الإنساني يستخرج الكلّي من الجزئيات بطريق التجريد^(١)؛ غير أن الكلّي وجوداً بذاته، متقدماً على وجود الجزئيات. وإذا ففلسفة الفارابي تتضمن المذاهب الثلاثة المتعلقة بالمعاني الكلية وهي: الرأي القائل بأن الكلّي سابق على الجزئي (antem) والرأي القائل بأنه قائم به (in re)، والقائل بأنه بعده (postem)^(٢) ولكن الوجود ذاته هل يمتدّ أيضاً في جملة المعاني الكلية؟ أجاب الفارابي عن هذه المسألة التي أثارث كثيراً من النزاع بين الفلاسفة إجابة صحيحة تماماً؛ فهو يرى أن الوجود عبارة عن علاقة نحوية أو منطقية، لا أنه مقولة تصدق على الشيء الموجود بالفعل، بحيث يمكن، لو حل على الشيء في قضية، أن يمتدّ شيئاً من أمره فما وجود الشيء إلا الشيء نفسه^(٣).



٦ - الوجود، الله :

ونزعة الفارابي المنطقية نراها أيضاً صريحة في مذهبه فيما بعد الطبيعة؛ وهنا نجد فكرة «الممكن» و «الواجب» تظهر بدلاً من فكرة «الحادث» و «القديم».

يذهب الفارابي إلى أن كل موجود فهو إما واجب الوجود أو ممكن الوجود؛ وليس ثمّ هذين الضربين من الوجود^(٤). ولما كان كل ممكن لا بدّ أن يتقدم عليه

(١) كتاب الجمع ص ١٢٣ يقول الفارابي إن الحواس آلات الإدراك؛ وإدراك الحواس إنما يكون للجزئيات، ومنها تحصل الكلّيات، وهي التجارب على الحقيقة.

(٢) انظر المسائل الفلسفية والأجوبة عنها ص ١٠٦، ١١٠ طبعة مصر، ولخصوص الحكم ص ١١٥ وما بعدها ١٢٩، ١٥٣ - ١٥٤.

(٣) المسألة السادسة عشرة من المسائل الفلسفية والأجوبة عنها. إذا نظر الناظر الطبيعي في قولنا: الإنسان موجود، لم تكن هذه القضية ذات محمول، ولأن وجود الشيء [عنده] ليس هو غير الشيء؛ وإذا نظر إليها الناظر المنطقي وجدها مركبة من حدين، وأنها تعيل الصديق أو الكذّاب؛ فهي عند ذات محمول.

(٤) والفارابي مع تشبيه الوجود إلى هذين القسمين ينقسم الواجب إلى واجب وجود بالذات وإلى واجب وجود بالغير، وهو الممكن إذا وجد (عيون المسائل ص ٥٧ طبعة لندن).

علة تُخرجه إلى الوجود، وبالنظر إلى أن العلة لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية، فلا بد لنا من القول بوجود موجود واجب الوجود، لا علة لوجوده^(١)، له بذاته الكمال الأسمى، وهو بالفعل من جميع جهاته منذ الأزل، قائم بذاته، ولا يعتريه التغير من حال إلى حال، عقل محض، وغير محض، ومعقول محض، وعاقل محض^(٢) - وهذه الأشياء الثلاثة فيه كلها واحد - وله غاية الكمال والجمال والبهاء، وله أعظم السرور بذاته؛ لا يرهان عليه، بل هو يرهان على جميع الأشياء؛ وهو العلة الأولى لسائر الموجودات، وتبعه هو عين ذاته.

ومعنى الوجود الواجب يحمل في ذاته البرهان على أنه يجب أن يكون واحداً لا شريك له^(٣)؛ فلو كان ثم موجودان، كل منهما واجب الوجود، لكانا متفقين من وجه ومتباينين من وجه، وما به الاتفاق غير ما به التباين، فلا يكون كل منهما واحداً بالذات، وإذن فالموجود الذي له غاية الكمال يجب أن يكون واحداً.

وهذا الموجود الأول الواحد الحق المسمى باسمه الله، ولما كان واحداً بالذات لا تركيب فيه، ولما كان لا جنس له، فلا يمكن حده؛ غير أن الإنسان يثبت للبارئ أحسن الأسماء الدالة على كماله، وهو إذا وصف بصفات فإنها لا تدل على المعاني التي جرت العادة بأن تدل عليها، بل على معانٍ أشرف وأعلى، تخصه هو. وبعض الصفات تُضاف للذات من حيث هي، وبعضها يُطلق عليها من علاقتها بالعالم، من غير أن يكون هذا مناقضاً لوحدة الذات الإلهية^(٤). على أن هذه الصفات جميعاً يجب أن تعتبر مجازية، لا تدرك كتبها إلا بطريق التمثيل المقاصر^(٥). ولما

(١) هذا عن إبطال التسلسل، والفارابي يظل الدور أيضاً (نفس المصدر المتقدم).

(٢) كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩ - ، وكتاب النصارى القلبية، حيدر آباد، ١٣٤٩ هـ ص ٢ - ٤.

(٣) المدينة الفاضلة ص ٦، ولم يرد لخصائص صفات الواجب بأدلتها أن يرجع إلى هرون المسائل ص ٤ - ٥، والمدينة الفاضلة ص ٥ - ١٥، وشرح رسالة زينون، حيدر آباد ١٣٤٩ هـ ص ٥ - ٦.

(٤) كتاب الجمع ص ٢٨، والمدينة الفاضلة ص ١٧ - ١٨.

(٥) المدينة الفاضلة ص ١٨.

(٦) المدينة الفاضلة ص ١٤ - ١٥، وكتاب التعليقات، حيدر آباد، ١٣٤٦ هـ ص ٢ - ٣، ورسالة

كان الباريء أكمل الموجودات فالواجب أن تكون معرفتنا به أكمل معرفة، لأن معرفتنا بالرياضيات مثلاً أكمل من معرفتنا بالطبيعات، بالنظر إلى أن موضوع الأول أكمل من موضوع الثانية^(١)، ولكننا أمام الموجود الأكمل كأننا أمام أقوى الأنوار، فنحن لا نستطيع احتمال له لضعف أبصارنا؛ فالضعف الناشء عن ملاستنا للمادة يقيد معارفنا^(٢) ويعوقها.

٧ - العالم العلوي:

ومعرفتنا لله من الموجودات التي تصدر عنه وبصدر بعضها عن بعض أوثق من معرفتنا له في ذاته. فمن الله الواحد يصدر الكل، وعلمه هو قدرته العظمى؛ ومن تعقله لذاته يصدر العالم. وعلة الأشياء جميعاً ليست هي إرادة الخالق القادرة على كل شيء، بل علمه بما يجب عنه^(٣).

وعند الله منذ الأزل صور الأشياء ومثلها.

وبفيض عنه منذ الأزل مثاله، المسمى الوجود الثاني^(٤)، أو العقل الأول^(٥)، وهو الذي يحرك الملك الأكبر.

وتأتي بعد هذا العقل عقول الأفلاك الصاعدة بزيادة بصر بعضها عن بعض؛ وكل واحد منها نوع على حدة^(٦). وهذه العقول هي التي تصدر عنها الأجرام السماوية، والعقول التسعة مجتمعة - وهي التي تسمى ملائكة السماء - هي عبارة عن مرتبة الوجود: الثانية.

= في إثبات المفارقات، صدر آيات ١٣٤٥ هـ من ٢ - ١٣ والدخول القليلة، صدر آيات ١٣٤٩ هـ من ٤ - ٦.

(١) المدينة الفاضلة ص ١٢.

(٢) المدينة الفاضلة ص ١٢.

(٣) على أن الفارابي يقول إن وجود الأشياء عنه ليس من قصد يشبه قصودنا ولا هو على سبيل الطبع، بدون أن يكون له معرفة ورضا بصورها وحصولها، وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته، ولأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه؛ فإذا علمه حلة لوجود الشيء الذي يعلمه (عيون المسائل ص ٦).

(٤) المدينة الفاضلة ص ١٩.

(٥) عيون المسائل ص ٧، والمدينة الفاضلة ص ١٩.

(٦) عيون المسائل ص ٨.

وفي المرتبة الثالثة يوجد العقل الفعّال في الإنسان؛ وهو المسمى أيضاً روح القدس^(١)، وهو الذي يصل العالم العلوي بالعالم السفلي.

والنفس في المرتبة الرابعة.

وكل من العقل والنفس لا يظل على حالة الوحدة الخالصة، بل يتكرر بتكرر أفراد الإنسان^(٢).

وفي المرتبة الخامسة توجد الصورة.

وفي السادسة للمادة.

وبهاتين تنتهي سللة الموجودات التي ليست ذواتها أجساماً.

والمراتب الثلاثة الأولى: الله، وعقول الأفلاك، والعقل الفعّال، ليست أجساماً، ولا هي أجسام.

أما المراتب الثلاثة الأخيرة، وهي النفس والصورة والمادة، فهي تلبس الأجسام، وإن لم تكن ذواتها أجساماً^(٣).

أما الأجسام - ومنشؤها القوة المتخيلة في العقل^(٤) فهي ستة أجناس أيضاً، مقابلة لمراتب الموجودات العقلية، وهي: الأجسام السماوية، والحيوان الناطق، والحيوان غير الناطق، وأجسام النبات، والمعادن، والاسطقسات الأربعة^(٥).

وربما تجلّى في أقوال الفارابي هذه أنه متأثر بالمعلمون النصاري، لما نلاحظ فيها من تقسيم ثلاثي. وعند النصاري للثلاثة نفس الشأن الذي كان للأربعة عند الفلاسفة الطبيعيين؛ والإصطلاحات التي يستعملها الفارابي تؤيد ما نلاحظه من التأثر بأساتذته النصاري.

(١) بسم الفارابي أيضاً الروح الأمين: السياسات المدنية، طبعه حيدر آغا سنة ١٣٤٤ هـ ص ٣.

(٢) السياسات المدنية ص ٢.

(٣) السياسات المدنية ص ٢.

(٤) عيون المسائل ص ٨.

(٥) هي العناصر البسيطة المسماة أيضاً الأركان الأربعة: وهي الماء والهواء والنار، ومنها يتكون العالم السفلي عندهم.

غير أن هذا كله لا يعدو أن يكون ظاهر فلسفة الفارابي؛ أما الجوهر الذي تحويه فمرده إلى المذهب الأفلاطوني الجديد؛ فنجد أن المخلوق أو صدور العالم عن الله، في رأيه، يبدو على صورة فيض من العقول، يحدث منذ الأزل؛ فإذا تعقل العقل الأول مبدعه، صدر عنه عقل الفلك الثاني؛ ومن تعقل هذا لنفسه، أعني بما هو متجوهر بذاته التي تخصه، يلزم عنه وجود الفلك الأقصى؛ ويستمر فيفيض العقل بعضها عن بعض فيضاً ضرورياً، حتى تصل إلى الفلك الأدنى، وهو فلك القمر؛ وهذا الفيض مع نظام الأفلاك عند بطليموس^(١) كما يعرف هذا النظام كل مثقف من كتاب الكوميديا الإلهية لدانتي على الأقل - ويستمر على طريقة مذهب الصدور في المذهب الأفلاطوني الجديد.

والأفلاك باجماعها تؤلف سلسلة متصلة، لأن الوجود واحد وإيجاد العالم وحفظ وجوده شيء واحد^(٢). وليس العالم مظهراً لوحدة الذات الإلهية فقط، ولكنه أيضاً، في نظامه البدعي، مظهر للعقل الإلهي؛ فالعالم في ترتيبه قائم على نظام طبيعي وحكيم معاً.



مركز بحوث فلسفة الإسلام

٨ - العالم السفلي:

والعالم السفلي الذي يقع دون فلك القمر متوقف توقفاً كلياً على عالم الأفلاك السماوية^(٣)؛ غير أن تأثير هذا العالم العلوي، كما هو معروف لنا بداهة، إنما يتناول العالم السفلي في جملة، من حيث ما يجب أن يكون فيه من نظام؛ أما تأثير الجزئيات

(١) يجد القارئ ترتيب العقول وما يلزم عنها من أفلاك، في المدينة الفاضلة ص ١٩ - ٢٠. ويظهر أن ما قاله فورس Worms من أن الفارابي أول من أدخل مذهب الصدور في الفلسفة الإسلامية، صحيح؛ فليس فيما بين أيدينا من رسائل الكندي بيان لهذا المذهب أكثر من قوله بفعل الفلك الأعلى فيما دونه وبفعل كل شيء فيما دونه، وذلك في رسالته في الفاعل الحق الأول - الفع وفي رسالته في الإبانة عن العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد - راجع نشرتنا لرسالته.

(٢) يقول الفارابي: «والإبداع هو حفظ إدامة وجود الشيء، الذي ليس له وجود بذاته، إدامة لا تحصل بشيء من العلة غير ذات المبدع» فهو علة وجود الأشياء، بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدى، ويدفع عنها العدم مطلقاً، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معلومة. (عيون للنائل ص ٦).

(٣) عيون للنائل ص ٤.

بعد ذلك فهو يقوم على فعل طبيعي لبعضها في البعض الآخر، أعني أنه يحدث وفقاً لقوانين نعرفها من التجربة.

والفارابي يبين فساد علم أحكام النجوم^(١) الذي يعزو كل ممكن (حادث عارض) وكل شيء غير مألوف إلى فعل الكواكب وفرقاتها، لأن الممكن (الحادث عارض) متغير لا يمكن معرفته معرفة يقينية^(٢). ويقول الفارابي، كما قال أرسطو من قبل، إن كثيراً مما يحدث على الأرض له خصائص الممكن؛ وهي تتجلى فيه بدرجة كبيرة، أما العالم العلوي فهو من طبيعة أخرى^(٣) أكمل من طبيعة العالم السفلي، وهي تسير طبقاً لنواميس ضرورية، وهي لا تستطيع أن تمنح هذا العالم السفلي من فعلها إلا الخير

وعلى هذا فمن الخطأ الكبير، في نظر الفارابي، ما يزعمه الزاعمون من أن بعض الكواكب تجلب السعادة وأن بعضها تجلب النحوسة؛ لأن طبيعة الكواكب واحدة، وهي خيرة^(٤) أهدأ.

والنتيجة التي ينتهي إليها الفارابي من كل هذه الآراء هي أن هناك معرفة برهانية يقينية إلى أكمل درجات اليقين لا تتصلح في علم النجوم التعليمي، أما دراسة خصائص الأفلاك وفعلها في العالم السفلي فلا تخلص منها إلا بمعرفة ظنية، ودعوى المنجمين ونبوءاتهم لا تستحق منا إلا الشك والارتباب^(٥).

(١) للفارابي رسالة تسمى «الفتك فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم» وهو يطل صناعه النجوم بمصيح عقلية مشبهة بروح اللهكم - انظر هذه الرسالة طبعة لندن ص ١١٢.

(٢) يقول الفارابي إن الأمور الممكنة لا يوجد عليها قياس البتة، لأن وجودها ولا وجودها متساويان، والقياس له نتيجة واحدة، إما مبرجة وإما سالبة؛ وأي قياس ينتج للشيء وضله فليس يفيد علماً - ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم ص ١٠٧. وينتهي الفارابي من هذا إلى أن الممكنات مجهولة.

(٣) عيون المسائل ص ١٣، ورسالة ما يصح وما يصح ص ١١٢.

(٤) يقول الفارابي: وبعد ما اجتمع العلماء وأولوا المعرفة بالحقائق على أن الأحرام المطلوبة في ذواتها غير قليلة للتأثيرات والكوّنات، ولا اختلاف في طباعها، فما الذي دعا أصحاب الأحكام إلى أن حكموا على بعضها بالنحوسة وعلى بعضها بالسعادة؟ انظر أيضاً عيون المسائل ص ٨.

(٥) أرجع إلى أقسام الأحكام النجمية في رسالة أحكام النجوم، وهي تنقسم إلى: أحكام ضرورية، كالحكم على جرم كوكب لو بُدع، إذ وجوده أهدأ كذلك؛ وأحكام ممكنة على الأكثر، كالحكم بمسخين الشمس لجسم؛ وإلى أحكام ظنية حسنة، كالحكم بأنه إذا اقترن كوكب كذا

وإذا كان عالم الأفلاك بسيطاً، فإن العالم الذي تحت فلك القمر هو عالم الطوائع الأربع وما ينشأ عنها من موجودات متضادة متغيرة؛ ولكن الموجودات التي في هذا العالم، مع ما فيه من كثرة، تؤلف من أديانها - وهي العناصر - إلى أعلاها - وهو الإنسان - مجموعة واحدة^(١)، وإن كانت أفرادها في مراتب متفاوتة. وقل أن يأتي الفارابي في هذا بشيء جديد خاص به، وهو مساواة لترتبه المنطقية، لا يحفل كثيراً بفروع العلم الطبيعي، كما أنه لا يتردد في أن يعد علم الكيمياء من جملة تلك العلوم، ولا شك أنه في هذا يعتمد على افتراض وجود هيولى أولية واحدة تشترك فيها جميع الأجسام^(٢). ولنتقل بعد هذا إلى رأي الفارابي في الإنسان، أو في النفس الإنسانية، ولهذا الرأي بعض الشأن والطرافة.

٩ - النفس الإنسانية:

ليست قوى النفس الإنسانية، أو أجزاؤها، متساوية الرتبة، في رأي الفارابي، بل بعضها أرقى من بعض^(٣)، بحيث أن القوة الدنيا تشبه أن تكون مادة بالنسبة للعليا، وهذه بمثابة صورة في تلك. وأفضل القوى النفسانية على الإطلاق، وهي القوة الناطقة، ليست مادة لقوى أخرى، وهي صورة لكل الصور التي دونها.

والنفس تترقى من المحسوس إلى المعقول بواسطة القوة المتخيلة. على أن مع القوى النفسانية بأسرها نزوعاً أو إرادة^(٤)، وكل علم يقابله عمل؛ واشتياق الشيء أو

= يكوكب كلها حدث كذلك والأحكام الأولى هي أحكام علم النجوم التعليمي، وهو الباحث في حركات النجوم وأبعادها... الخ، وذلك على طريق برهاني؛ والقسم الأخير هو علم النجوم الطبيعي الذي يعني بتأثير الكواكب في عالم الكون والفساد من حيث السحابة والحر والبرد... الخ... انظر أيضاً طبقات الأمم لصاعد ص ٦٣ - ٦٩، ولحماء العلوم ص ٤٣ - ٤٦.

(١) المدينة الفاضلة ص ٢٢.

(٢) انظر ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٣٩ تجد أن للفارابي رسالة في وجوب صناعة للكيمياء والرد على مبطلها؛ وهو يقول في عيون المسائل ص ٩ إن العناصر الأربعة تشترك في مادة واحدة.

(٣) المدينة الفاضلة ص ٣٤. ويلاحظ تتبع حلول قوى النفس: الناذية، الحاسة، المتخيلة، الناطقة. وعلى من يريد معرفة أعضائها ومراكزها وفروعها ومراتبها أن يرجع إلى المدينة الفاضلة ص ٣٤ - ٣٥.

(٤) يفترن بالحساسة نزوع نحو المحسوس، فحشيقه النفس أو نفوسه. ويفترن بالمتخيلة نزوع نحو=

كُرمه بلازمان الإحساسات ولا ينفكان عنها، والنفس تقف حيال الصور الذهنية التي تتمثل فيها موقف الإقرار أو الرفض.

وأخيراً فإن القوة الناطقة تميز بين الجميل والقيح، وتحوز الصناعات والعلوم، وتحدث نزوعاً إرادياً نحو ما تعقله. وكل إحساس أو تخيل أو تعقل يعقبه نزوع، وهو نتيجة ضرورية تلزم عن ذلك، كما تلزم الحرارة عن جوهر النار^(١).

والنفس كمال الجسم، أما كمال النفس فهو العقل؛ وما الإنسان على الحقيقة إلا العقل^(٢).

١٠ - العقل في الإنسان:

فمسألة العقل هي موضع البحث في الغالب، والأشياء المادية إذا صارت معقولة صار لها في العقل ضرب من الوجود أعلى، لا تنطبق عليه المقولات التي تنطبق على الماديات^(٣)، والعقل في نفس الطفل بالقوة^(٤)، وهو إنما ينتقل إلى الفعل بعد إدراك صور الأجسام بواسطة الحواس والقوة الخيالية، غير أن هذا الانتقال من القوة إلى الفعل - أعني حصول المعرفة الحسية - ليس فعلاً للإنسان، بل للعقل الفعّال الذي هو أعلى من العقل الإنساني في القوة، وهو عقل الفلك الآخر، فلك القمر.

فالمعرفة الإنسانية لا يحصلها العقل باجتهاده، بل هي تتجلى في صورة هبة من

= ما يتخيله، ومثلها الناطقة والنزوع يكون بالقوة النزوعية، وهي التي تشتاق إلى الشيء أو تكرهه، وهذه القوة التي بها تكون الإرادة، فإن الإرادة هي نزوع إلى ما نأرك وما نأرك، إما بالحس، وإما بالتخيل، وإما بالقوة الناطقة، وحكم فيه أنه ينبغي أن يؤخذ أو يترك - المدينة الفاضلة ٣٤ - ٣٦.

(١) المدينة الفاضلة ص ٣٧.

(٢) أجوبة المسائل الفلسفية، المسألة الثانية والثلاثون، حيث نجد التعريف الكامل للنفس نقلاً عن أرسطو.

(٣) راجع مقالة في معاني العقل للفارابي وهي ضمن مجموعة تسمى الثمرة للرضية في بعض الرسائل الفارابية، نشرها ديجي في بلندن ١٨٩٠ ص ٤٣ - ٤٤. وقد حاول الفارابي أن يبين في هذه المقالة، معنى العقل عند الجمهور وعند أرسطو؛ وقد نشر الأب بويج هذه الرسالة لشرة جديدة، بيروت ١٩٣٨.

(٤) المدينة الفاضلة ص ٤٤، والجمع بين الحكيمين ص ٢٣.

العالم الأعلى. وفي ضوء العقل الفعّال يستطيع عقلنا إدراك الصور الكلية للأجسام^(١)، وبذلك تتسع حدود التجربة الحسية وتصبح معرفة عقلية.

والتجربة الحسية لا تقبل إلا الصور المنتزعة من عالم المادة، ولكن توجد صوراً أو معاني كلية أشرف من الأشياء المادية وسابقة عليها، وذلك في العقول الخالصة التي للأفلاك.

والإنسان يتلقى المعرفة عن هذه العقول أو «الصور للمفارقة»^(٢)، وهو لا يدرك ما يدركه في الحقيقة إلا بمساعدتها والعقول يؤثر كل منها في الذي يليه مباشرة، بمعنى أن كلاً منها يقبل فعل ما فوقه، ويؤثر فيما دونه؛ ويسري هذا التأثير من العقل الأعلى، وهو الله، حتى ينتهي إلى العقل الإنساني.

والعقلُ الفعّال، وهو عقل الفلك الأدنى يسمى: فعّالاً، بالإضافة إلى العقل الإنساني الذي يتفعل به، والذي يسمى، من أجل ذلك، بالعقل المستفاد^(٣)، غير أن هذا العقل الفعّال ليس فعّالاً دائماً، لأن الحاجة تقيد فعله. أما العقل الذي هو فعّال دائماً والمتحقق تحقّقاً تاماً فهو الله.

والعقل في الإنسان له ثلاثة أوجه: وذلك باعتبار كونه عقلاً بالقوة، أو بالفعل، أو متأثراً بالعقل الفعّال، ومعنى هذا في فلسفة الفيلسوف أن كل الإنسان استعداداً أو عقلاً بالقوة، وهو ينتقل إلى الفعل بواسطة المعرفة المكتسبة من إدراك الأشياء^(٤)، ويصل إلى معرفة اللامادي الذي فوق الحس والذي يسبق كل إدراك ويخلط الإدراك نفسه^(٥).

وهناك تقابل بين درجات العقل وأطوار المعرفة العقلية وبين درجات الموجودات. والأدنى من الموجودات يترع به الشوق إلى ما فوقه^(٦)، والأعلى منها يرفع الأدنى إليه. والعقل الفعّال الذي وهب الصور لكل الموجودات السفلية يعمل على جمع

(١) المدينة الفاضلة ص ٤٤، والسياسات المنية ص ٧، ومقالة في معاني العقل ص ٤٧.

(٢) المدينة الفاضلة ٤٤ - ٤٥.

(٣) العقل بالقوة يسمى أيضاً بالعقل الميولاني والعقل للفعل.

(٤) كتاب الجمع ص ٢٤ طبعة مصر.

(٥) المدينة الفاضلة ص ٤٥.

(٦) هيون للسائل ص ١٣.

هذه الصور المتفرقة في وحدة تؤلف المحبة بين أجزائها؛ وهو يجمعها أولاً في عقل الإنسان. ولما كان العقل الفعّال هو الذي وهب الصورة للمادة، فإن إمكان حصول المعرفة للإنسان، وكذلك صحة هذه المعرفة، يتوقفان على أن يَهَبَ العقلُ المفعّالُ للإنسان معرفة هذه الصورة. ثم إن الصور المتفرقة للأشياء الأرضية يجمع شملها في العقل الإنساني، فيصير هذا مشلهماً لعقل الفلك الأدنى. وغاية العقل الإنساني وسعادته هي أن يتحد بعقل الفلك؛ وهذا الاتحاد يقرُّه من الله^(١).

أما إمكان هذا الاتحاد قبل موت الإنسان فهو عند فيلسوفنا محلّ للريب، أو هو ينكره إنكاراً تاماً. وأكبر ما نستطيع بلوغه في هذه الحياة هو المعرفة العقلية. على أن مفارقة النفس الناطقة لبدنها تعطيتها كل ما للعقل من حرية؛ ولكن هل تبقى نفساً مستقلة بذاتها؟ أم تكون جزءاً من العقل الكلي؟ إن رأي الفارابي غامض في هذه النقطة، ويتناقض بعضه بعضاً في مختلف الكتب^(٢). هو يقول إن الأبدان تبطل، فتخلص النفوس بالموت، ويأتي جيل من بعد جيل، فينضم كل شبيه إلى شبيهه، وينخرط كل في نظامه. ~~ولما كانت النفوس الناطقة ليست بأجسام ولا تشغل أمكنة فإنها تنكسر إلى غير نهائيات هي أصل بعضها ببعض، كما يتصل معقول بمعقول أو قوة بقوة؛ وكل عقل يحيط ذاتها ويعقل النفوس الأخرى المشابهة لها، وكلما زاد تعقلها زادت لذتها^(٣).~~

(١) راجع كتاب السياسات المدنية ص ٣ والصفحات التالية.

(٢) فيما يخص بتناقض رأي الفارابي في بقاء النفوس يقول ابن طفيل: وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر فأكثرها في المنطق، وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك؛ فقد أثبت في كتاب الملة الفاضلة بقاء النفوس الشريفة بعد الموت في آلام لا نهاية لها بقاء لا نهاية له، ثم صرح في السياسة المدنية بأنها منحلة وصائرة إلى العدم، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الكاملة؛ ثم وصف في كتاب الأخلاق شيئاً من أمر السعادة الإنسانية وأنها إما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار، ثم قال في حجب ذلك كلاماً هذا معناه: وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات وصحائر. فهذا قد أناس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى وصير الفضل والشر في رتبة واحدة، إذ مضمحل الكل إلى العدم؛ ودعوه زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جورة، (قصة حمى بن يقظان طبعة ١٧٠٠ م ص ١٧).

(٣) المدنية الفاضلة ص ٦٥: «وكلما كثرت الأنفس المتشابهة المتعارفة، واتصل بعضها ببعض، فذلك على جهة اتصال معقول بمعقول، كان النداء كل واحدة منها أزيد شديداً؛ وكلما لحق بهم»

١١ - الأخلاق:

انتهينا الآن إلى فلسفة الفارابي العملية؛ ونجد في آراء الفارابي في الأخلاق والسياسة ما يجعلنا أقرب إلى حياة المسلمين وعقائدهم، وستكلم عن قليل من آراء الفارابي العامة.

كما أن علم المنطق يضع قوانين المعرفة، فكذلك علم الأخلاق يضع القوانين الأساسية التي ينبغي أن يسير عليها الإنسان في سلوكه؛ غير أن شأن العمل والتجربة في الأخلاق أكبر مما هو في المنطق. والفارابي في معالجه للأخلاق يوافق أفلاطون تارة وأرسطو تارة أخرى، وقد يتجاوز آراءها أحياناً نازعاً منزع تصوف وزهد. وكثيراً ما يؤكد الفارابي أن العقل يستطيع أن يحكم على الفعل بأنه خير أو شر^(١)، وهو في هذا الرأي يخالف المتكلمين فهم، وإن قالوا بمعارف مصدرها العقل، لا يرون من حق العقل أن يضع قواعد للسلوك الإنساني^(٢)، ولكن إذا كان العقل قبضاً من العالم العلوي، وإذا كانت المعرفة رأس الفضائل، دون ريب، فلماذا لا يضع العقل قواعد الأخلاق؟ ويصرح الفارابي تصريحاً، له أكبر الدلالة على بيان نزعته، أن الرجل الذي يعرف كل ما في مؤلفات أرسطو من غير أن يعمل بمقتضى هذه المعرفة أفضل من رجل يعمل بمقتضى تعاليم أرسطو، وهو جاهل بها؛ فالمعرفة أرفع شأناً عند الفارابي من العمل الخلقى، وإلا لما استطعنا أن نحكم على الأفعال الخلقية.

وللنفس بطبيعتها نزوعٌ، ولما كانت تحسن وتخيّل فلها إرادة كسائر الحيوان.

« بمن بعدهم زاد التلذذ من لحق الآن بمصادفة الماضين، وزادت لذات الماضين بالتصال اللاحقين بهما لأن كل واحدة تعقل ذاتها وتعقل مثل ذاتها مراراً كثيرة، فيزداد كيفية ما تعقل». وروايت من هذا أن كل نفس توجد منقردة. انظر أيضاً ص ٦٤. راجع كتاب مونتسكيو فيما يتعلق بالمشكلة - ص ٣٤٧، ٣٤٨ - ٣٤٩.

(١) انظر المدينة الفاضلة ص ٣٤، ٤٥.

(٢) هنا تعميم يحتاج إلى تخصيص فإن المتكلمين لم يجسموا على هذا. وإذا كان أهل السنة قد قالوا إن الخير ما أمر الله به والشر ما نهى عنه فإن المحرلة، ولهم شأنهم الكبير في علم الكلام، قالوا بأن الواجبات عقلية، وقالوا بالتحسين والتشجيع العقليين، وبأن الإنسان يستطيع، بل يجب عليه، أن يعرف الخير من الشر بعقله قبل ورود الروحي وأن يقبل على الخير، ويتعدى من الشر، وهذا للرأي غني عن ذكر الشواهد والمصادر.

غير أن الاختيار للإنسان فقط، لأن الاختيار يقوم على الروية العقلية^(١)، وميدانه ميدان العقل الخالص؛ فالاختيار متوقف على أسباب من الفكر، فكأنه اختيار واضطرار في وقت واحد، لأنه بحسب أصله الأول مقدر في علم الله، والفارابي من هذا الوجه، يعد من القائلين بالجبر.

والاختيار الإنساني، إذا فهم على هذا النحو لا يستطيع أن يقهر الشهوة إلا قهراً ناقصاً، لأن المادة تقف في سبيله. وعلى هذا لا تكمل حرية النفس الناطقة إلا إذا تحررت من قيود المادة ومن أغلال الضلال، أعني إذا صارت النفس عقلاً. وهذه هي السعادة العظمى التي ينبغي أن تطلب لذاتها، لأنها الخير المطلق^(٢)، وهو الذي تطلبه النفس الإنسانية إذا اشتافت إلى العقل الذي فوقها، وكذلك تفعل نفوس الأفلاك حينما تقترب من الله.

١٢ - السياسة:

والفارابي، في علم الأخلاق، لا يعني كثيراً بالظروف الواقعة المحيطة بالأعمال الخلقية؛ وهو في سياسته يزداد بعداً من الحياة الواقعية. ولما كان الفارابي رجلاً شرقياً في نظرته للأمور فقد ظن أن معنى الجمهورية الأفلاطونية تتلخص في صورة الرئيس الفيلسوف^(٣). يرى الفارابي أن الناس قد دعتهم الضرورة الطبيعية إلى الاجتماع^(٤)، فهم يخضعون لإرادة رئيس واحد، تحصل عليه الملكية بخيرها وشرها، فتكون فاسدة إذا كان حاكمها جاهلاً بقواعد الخير أو كان فاسقاً أو ضالاً؛ أما المدينة الخيرة أو الفاضلة فهي نوع واحد، ويرأسها الفيلسوف. والفارابي يصف أميره بكل فضائل

(١) يفرق الفارابي بين الإرادة والاعتبار؛ والإرادة هي النزوع إلى ما يدركه الحيوان عن إحساس وتخيل؛ والاعتبار هو النزوع عن روية ونطقها الأول في سائر الحيوان، والثاني في الإنسان خاصة المدينة الفاضلة ص ٤٦.

(٢) المدينة الفاضلة ص ٤٦.

(٣) ربما يكون غرض المؤلف أن يقول إن الفارابي كان يعيش في ظل السيادة الإسلامية؛ ولما كانت الفكرة الغريبة عن سيادة الدولة الإسلامية هي أن سيادة الملك أساس الحكم، وأن مستشاره بالسلطة من لوازم الحكم الإسلامي، فالمؤلف يريد أن يقول إن الفارابي لما نظر في جمهورية أفلاطون لم يبق في نفسه منها إلا صورة الحاكم الفيلسوف، لأنه شرقي ألف الحياة في ظل سيادة الملك المطلقة.

(٤) المدينة الفاضلة ص ٥٣ - ٥٤، ومن الشيق أن الفارابي يشبه المدينة بجسم حي كما يفعل بعض علماء الاجتماع اليوم. ويجد القاريء هذه المقارنة كاملة في المدينة الفاضلة ص ٥٥ - ٥٩.

الإنسانية، وكل فضائل الفلسفة؛ فهو أفلاطون في ثوب النبي محمد^(١) [عليه الصلاة والسلام].

ويرى الفارابي أنه يجوز أن يوجد أكثر من رئيس واحد^(٢)، وأن الملك والوزير يشتركان في فضائل الحكم والحكمة؛ وهو عندما يتكلم عن الرئيس الذي يُمثل الأمير المثالي نرى في ذلك صورة لنظرية المسلمين السياسية لذلك العهد. غير أن كلام الفارابي في هذا الموضوع غير واضح؛ فلا نراه يتكلم كلاماً صريحاً عن صحة نسب الملك، ولا عن واجبه في قيادة حرب الجهاد. وآراء الفارابي كلها في هذا الباب تبدو من خلال ضباب فلسفي^(٣).

١٣ - الحياة الآخرة:

ولا تبلغ الأخلاق كماها إلا في مدينة، وهي في نظر الفارابي جماعة دينية؛ وبحسب أحوال المدينة يكون نصيب أهلها في الدنيا، بل نصيبهم في الآخرة أيضاً.

نفوس أهل المدينة الجاهلة تكون خلواً من العقل؛ وهي تعود إلى العناصر لتتحد من جديد بكائنات أخرى من الناس أو الحيوانات الدنيا^(٤).

أما في المدن المبجلة أو الفضيلة^(٥) فالنساء كله لمن يدل على أهلها الأمر أو أضلهم^(٦)، والعذاب ينتظره في الآخرة.

(١) يذكر الفارابي عصال العضو الرئيس في المدينة الفاضلة ص ٥٥ - ٥٩ والرئيس عند الفارابي نبي يوحى إليه، ومكانه في المدينة من حيث السيادة والفعل مكان القلب من الجسد. وقد عثرت على ورقة واحدة من كتاب للفارابي يسمى كتاب الملة، وذلك في المكتبة النيسورية (رقم ٢٩٠ أخلاق ص ٣٤٦ - ٣٤٨) بدار الكتب المصرية. يقول الفارابي: «والرئيس الفاضل إنما تكون مهتة ملكية مقرونة بوحى من الله تعالى وإنما يقدر الآراء والأفعال التي في الله الفاضلة بالوحى، بأحد وجهين لو بكليةما احدهما أن يوحى إليه هذه كلها مقترنة، والثاني أن يقدرها هو بالقوة التي استفادها هو عن الوحى والمرحى تعالى، حتى تكشف له بها الشرائط التي بها يقدر الآراء والأفعال الفاضلة، أو يكون بعضها بالوجه الأول وبعضها بالوجه الثاني».

(٢) المدينة الفاضلة ص ٦١.

(٣) انظر التعليق في آخر الكلام عن الفارابي.

(٤) المدينة الفاضلة ص ٦٦.

(٥) يجد القارئ خصائص هذه المدن وأحوالاً أخرى منها في المدينة الفاضلة ص ٦١ - ٦٣.

(٦) المدينة الفاضلة ص ٦٧.

والنفوس الضالة تلقى ما تلقاه النفوس الجاهلة. أما النفوس الخيرة العارفة فهي وحدها التي تبقى، وتدخل العالم العقلي؛ وكلما زادت درجتها في المعرفة في هذه الحياة علا مقامها بعد الموت بين النفوس؛ وزاد حظها من السعادة الروحية.

وقد يجوز أن تكون مثل هذه العبارات في كلام الفارابي مجرد ستار ظاهري يستر عقيدة صوفية فلسفية، يقول بفناء العقل الإنساني في العقل الكلي وبفناؤه في الله أخيراً؛ فالفارابي يقول إن العالم، إذا نظرنا إليه باعتبار صدوره عن علته، (أعني من وجهة منطقية ميتافيزيقية)، وجدناه شيئاً غير الله؛ ولكن النفس الإنسانية، إذا صعدت إلى العالم العلوي، رأت أن هذه الحياة هي عين الحياة الآخرة، لأن الله في كل شيء، بل هو الكل في وحدته^(١).

١٤ - نظرة إجمالية:

وإذا نظرنا إلى فلسفة الفارابي في طبيعتها وجدناها مذهباً روحانياً (Spiritualis-mus) متسقاً تمام الإتساق، ومعارضةً لثقافة مذهباً عقلياً (Intellectualismus). وكل ما هو مادي محسوس فممنشوء القوة العقلية، ويمكن اعتباره «تصوُّراً مشوشاً»^(٢)؛ والوجود الحقيقي إنما هو العقل، وهو الذي لا يتخاطله كثرة؛ أما العقول التي تفيض عنه منذ الأزل، والتي يفيض بعضها عن بعض، ففيها كثرة^(٣). وعند العقول المفارقة يتفق مع مذهب بطليموس، وهو يوازي مراتب الأفلاك السماوية^(٤). وكلما ابتعد أحد هذه العقول عن العقل الأول نقص نصيبه من الوجود العقلي^(٥) وجوهر الإنسان، أعني عقله، يفيض من

(١) يقول الفارابي: «ولجب الوجود مبدأ كل شيء؛ وهو ظاهر على ذاته بذاته، فله الكل من حيث لا كثرة فيه؛ فهو من حيث هو ظاهر، فهو يخال الكل من ذاته؛ فعلمه بالكل بعد ذاته، وعلمه بذاته نفس ذاته، فيكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته، ويحد للكل بالنسبة إلى ذاته، فهو الكل في وحدته»؛ الفصوص طبعة ليلاند ١٨٩٠ ص ٦٨.

(٢) يجوز أن المؤلف يشير بهذه العبارة إلى شيء من مذهب لبيتز.

(٣) عيون المسائل ص ٧.

(٤) المدينة الفاضلة ص ١٩ - ٢٠.

(٥) المدينة الفاضلة ص ٢٢.

عقل الفلك الأدنى^(١). فالموجودات سلسلة متدرجة متصلة، والعالم كلٌّ منظم، وأجزاؤه مرتبة ترتيباً بديعاً؛ والشر في الجزئيات إنما هو نتيجة لازمة لكونها جزئية متناهية، ووجوده فيها هو الذي يُبرز ما في النظام الكلي من خير^(٢).

وهذا النظام البديع الذي يتجلى في هذا العالم الفاضل عن الله منذ الازل هل يجوز أن يطرأ عليه الفساد^(٣)؟ وهل يجوز أن يرجع إلى الله ثانياً؟ هناك رجوع مستمر، إلى الله - ما في ذلك شك؛ فالنفس تشاق إلى ما فوقها، وكلما زاد حظها من المعرفة صفاً جوهرها وارتقت، ولكن إلى أي درجة يكون لارتقاؤها؟ لم يستطع الفلاسفة ولا الأنبياء أن يجيبوا عن هذا السؤال إجابة واضحة. والفارابي ينهب إلى أن حكمة الفلاسفة، وكذلك حكمة الأنبياء، تفيض عن العقل الفعال؛ وهو يذكر النبوة بين حين وآخر، وكأنها عنده أعلى مرتبة يبلغها الإنسان في العلم والعمل. ولكن هذا ليس من رأيه الحقيقي، أو على الأقل ليس هو النتيجة المنطقية التي تلزم عن فلسفته النظرية؛ تقول هذه الفلسفة إن كل أمور النبوة في الرؤيا والكشف والوحي ونحوها تتصل بدائرة التخيل، فهي في المرتبة الوسطى بين الإدراك الحسي وبين المعرفة العقلية الخالصة. على أنه إذا كان الفارابي، في تراثه في الأخلاق والسياسة، يجعل للدين شأناً كبيراً في التعلل به، فهو غافٍ، من حيث القيمة المطلقة، أدنى مرتبة من المعرفة العقلية الخالصة^(٤).

كان الفارابي يعيش في عالم العقل ابتغاءً للمخلود، وكان ملكاً في عالم العقل؛ أما

(١) المدينة الفاضلة ص ٤٤ - ٤٥.

(٢) يقول الفارابي إن غاية الله محبة الأشياء جميعها وإن الخير في العالم أكثر من الشر، والشر موجود في الكائنات الفاسدات، لأن طبيعتها تقتضي ذلك. وهو يقول ما رده ابن سينا من أن الشرور محمودة بالمرض؛ فلولاها لما كتبت الخيرات الكثيرة. وفوات خير كثير لأجل شر يسير، لا بد منه، أكبر شراً - صيون المسائل ص ١٨، وراجع الدهاوي القليلة، جهر آبد، ١٣٤٩ هـ ص ١٠-١١.

(٣) انظر رسالة في جواب مسائل سئل عنها، طبعة لندن ص ٨٦ - ٨٧.

(٤) بين الفارابي الفرق بين النبي والفيلسوف في المدينة الفاضلة ص ٥٨ - ٥٠. وراجع كلامه عن النبوة في فصوص الحكم، طبعة القاهرة ص ١٤٥ - ١٤٦، ١٦٢ - ١٦٣، وشرح رسالة زنون ص ٥٨.

من حيث ما يفتنى من متاع الدنيا فكان فقيراً وكانت تسعده كتيبه والأطيار والأزهار في حديثه.

ولم يكن ذا شأن كبير عند أمته، الأمة الإسلامية ولم يجعل بين تعاليمه في الأخلاق والسياسة مكاناً لأمر الدنيا أو للجهاد. ولم تكن فلسفته ترمي إلى إشباع الرغبات المادية من أي نوع، وكانت تعارض الخيال المتعدد بين الحس والعقل والذي يظهر بنوع خاص في مبتكرات الفن وفي الخيالات الدينية.

كان فيلسوفنا فتياً في مجردات الغفل المحض، وكان زهده وتقواه موضع العجب من معاصريه، وكان بعض تلاميذه يجعلونه، ويرون أن الحكمة قد تجسدت فيه؛ أما علماء الإسلام الحقيقيون فقد رموه بالزندقة، فوسم بها إلى الأبد. وقد يكون لرأيهم هذا ما يؤيده، فكما أن الفلسفة الطبيعية جرّت الناس بسهولة إلى اعتناق المذهب الطبيعي (Naturalismus) وإلى إنكار الصانع (Atheismus)، فكذلك أدّى التوحيد بأهل المنطق إلى القول بوحدة الوجود، دون أن يفتنوا لذلك^(١).



١٥ - تأثير فلسفة الفارابي، السجستاني:

ولم يكن للفارابي كثير من التلاميذ، واشتهر من بين تلاميذه أبو زكريا يحيى بن عدي^(٢) - وهو نصراني يعقوبي - بترجمة كتب أرسطو.

ولزكريا تلميذٌ أشهر منه ذكراً، هو أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني^(٣)، الذي ألف حوله علماء عصره في بغداد في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة). وقد انتهى إلينا بعض ما كان يدور في مجلسه

(١) إن بعض أحكام المؤلف هنا وفي الفقرة المضممة ليس لها سندٌ كافٍ من النصوص، وفيها مبالغة يحتاج الإنسان معها إلى الحذر.

(٢) انظر ما تقدم ص ٣٨ وقد عثرت على مخطوط ينسب له يسمى تهذيب الأخلاق وذلك بالكتبة التيمورية (رقم ٢٩٠ أخلاق) بدار الكتب المصرية، وهذا الكتاب مطبوع أيضاً.

(٣) هكذا يذكر نسبة ابن التميم ص ٢٦٤، ويذكر ابن أبي عمير (ج ١ ص ٣٢١ - ٣٢٢) أنه كان فاضلاً في العلوم الحكيمة، مطعماً على دقائقها، واجمع يحيى بن عدي ببغداد وأخذ عنه، وتجد له ترجمة في كتابي البيهقي والشهرزوري اللذين تقدم ذكرهما.

من مباحثات وبعضُ التعاليم الفلسفية التي كان يلقنها لمتعلميه^(١). وهنا نرى مدرسة الفارابي تزول زوالاً واضحاً.

وكما أن الفلسفة الطبيعية تحولت إلى علوم تجري وراء الأسرار، وكما أن مدرسة الكندي رغبت عن الفلسفة إلى فروع الرياضيات والعلوم الطبيعية، كذلك نجد نزعة الفارابي المنطقية تستحيل عند تلاميذه إلى فلسفة لفظية، ونرى الجدل يدور حول تحديد المعاني، والتدقيق في التمييز بينها. وكنت تهت إلى جانب هذا مسائل متفرقة من كلام الفلاسفة المتقدمين ومن فروع العلوم، من غير نظام يؤلف بينها، ولا نكاد نجد في هذا كله عناية بشيء من الواقع الحقيقي. ونرى مسألة النفس الإنسانية تستأثر بالمكان الأول، كما كان الحال عند إخوان الصفا؛ غير أن هؤلاء إنما عالجوا عجائب أفعال النفس، على حين أن أهل المنطق كانوا ينظرون في جوهرها العقلي وفي الخروج بها إلى العالم العقلي الأسمى. وكانت جماعة السجستاني قلاعب بالألفاظ والمعاني، بينما كان إخوان الصفا يتلاعبون بالأعداد والحروف، وكانت الصوفية تنتهي لكلا الفريقين.

فلا عجب أن يجري ذكر أئمة الفلاسفة وأفلاطون وغيرهم أكثر مما يجري ذكر أرسطو في مجالس أبي سليمان العلمية، التي نقتبس عليها أخبارها تلميذه التوحيدي^(٢).

- (١) انظرها في كتاب المقاييس وكتاب الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي.
- (٢) هو، كما في معجم الأنداء لياقوت: أبو حيان علي بن محمد بن العباس التوحيدي. ويؤخذ مما يحكيه ياقوت من أنه كان حياً حتى رجب عام ٤١٠ هـ بل حتى رمضان من هذه السنة. وهو فقيه فيلسوف صرفي السميت والمهتة؛ ورغم ما عرف عنه من سخف اللسان وقلة الرضاء واتخاذ الثلب ديدناً، فقد كان فرد الفيلسوف ذكاءً ونقطةً وفصاحةً، كثير التحصيل للعلوم. وقد أسرق كنه في آخر عمره، ضناً بها على من لا يعرف قدرها، وحفيظة منه على أهل زمانه الذين جاورهم في بغداد عشرين عاماً فلم يصح له منهم ود، ولم يضمه بحيث كان يرجو من الجاه والرياسة وذكر الأستاذ مرجليوث في دائرة المعارف الإسلامية، اعتماداً على معجم الأنداء، كتب أبي حيان، وما طبع منها. وله بين أيدينا كتاب المقاييس (من القيس أو الاقتباس)؛ وهو يشمل الكثير من المسائل التي كان يدور حولها البحث في مجلس أبي سليمان؛ وهي مسائل فلسفية متفرقة يعوقف البحث فيها على الظروف وعلى لسعة من يضمهم المجلس. وقد قام المرحوم الأستاذ أحمد أمين بنشر كتاب لأبي حيان هو كتاب «الإمتاع والمؤانسة» وفيه كثير من العناصر التي تفيد في معرفة بعض آرائه وأحكامه، كما اشترك الأستاذ أحمد أمين رحمه الله في نشر كتاب أبي حيان المسمى «البصائر والسخائر» القاهرة ١٩٥٣.

(المتوفى عام ١٠٠٩ م). كانت مجالس أبي سليمان ملتقى الناس من كل طائفة، لا يسأل سائل عن بلادهم ولا عن مللهم؛ وكانوا جميعاً يعيشون مقتنعين برأي يرجع إلى أفلاطون، وهو أن في كل رأي نصيباً من الحق^(١)، كما أن بين الأشياء كلها حظاً من الوجود مشتركاً^(٢)، وكما أن العلوم كلها تشترك في صورة علم واحدة في النفس؛ وكانوا، لإجماعهم على هذا الرأي، يستطيع الواحد منهم أن يعتبر رأيه هو الرأي الصائب، وأن العلم الذي يشتغل به أشرف العلوم^(٣). ولهذا السبب عينه لا يقوم خلاف بين الدين والفلسفة، مهما اشد أصحاب كل منهما في الإصرار على هذا الخلاف؛ بل إن الفلسفة تؤيد نظريات الدين، والدين يُكْمِل ثمرات الفلسفة. وإذا كانت المعرفة الفلسفية قوام نفس الإنسان وغايتها، فالمقيدة الدينية حياة هذه النفس، أو هي السبيل إلى تلك الغاية؛ ولما كان العقل خليفة الله في الأرض، استحال وجود تناقض بين العقل والوحي.

ولا فائدة من الإطّباب في الكلام عن تفاصيل تلك المباحثات، بعد أن بينا النزعة الغالبة عليها. وإن ظهور السجستاني والجماعة التي كتبت تلخف حوله أمرٌ له خطره وشأنه في تاريخ الحضارة؛ أما فهم يتعلق بمواصلة بناء الفلسفة في الإسلام، فلا شأن له والأمر الذي كان عند الفارابي لباب حياة العقل، أصبح في الغالب عند شيعة أبي سليمان موضوعاً للمهارة في ~~الحل~~ ^{الجدل}.

(١) المقابلات ص ٦٤، طبعة إيران.

(٢) المقابلة الثالثة والخمسون.

(٣) المقابلة السابعة.

تعليقات

تعليق رقم ٢ ص ١٧٣ مما تقدم

(٤) لا بد من أن نشير هنا إلى ما دهمش له البارون كرادفو (Carra de Vaux) في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة»، عندما وصف المدن الناقصة، لأن في ذلك ما يشبه، في رأي كرادفو، بعض آراء الفلاسفة المحدثين من ذلك وصف الفارابي لرأي البعض في الدور الذي يجب أن يلعبه العنف وتلعبه القوة في المجتمع الإنساني، طبقاً لقاعدة بقاء الأقوى وسيادته ولقاعدة الكفاح لأجل الحياة، مما يقترب من بعض آراء للفيلسوف الألماني نيتشه (Nietzsche).

هذا يتجلى في كلام الفارابي عن «آراء أهل المدينة الجاهلة والفضالة» التي تقوم ديانتها على آراء قديمة فاسدة، كالتفكير في أن الكون الطبيعي فيه موجودات متضاربة تتغالب على غير نظام، وأن الطبيعة تعطي الكائن الوسائل التي يحفظ بها وجوده ويدفع بها عن نفسه ما يعاديه أو يعارض وجوده، بل هي تجعله قادراً على إهلاك الكائنات الأخرى أو إخضاعها واستخدامها، بحيث يُخيل لنا أن كل كائن يعتبر نفسه وحده غاية كل ما عداه وأهلاً لأن يكون له وحده الحق في الوجود الأفضل وهذا يُشاهد أيضاً في عالم الحيوان، حيث يسود التواثب والكفاح دون رعاية لنظام أو قيمة أو قانون، وحيث تكون الحياة للأقوى ويكون الحيوان الأشدّ قهراً لغيره هو الذي يحصل على الوجود الأتم، كأن كل حيوان قد طُبع على ألا يرى لموجود آخر غيره حقاً في الحياة أو على أن يعتبر وجود كل ما عداه ضاراً له ؛ وهكذا تتواثب الحيوانات، وتتغالب وتتهارب، ويقهر بعضها بعضاً، ويستعبد بعضها البعض لمصلحته.

يذكر الفارابي أن هؤلاء القوم يزعمون أن هذا هو الذي يظهر في الموجودات

التي نشاهدنا ونعرفها، وأن هذه هي «فطرة» الموجودات، وهي الحالة الطبيعية لها، فيرون أن بني الإنسان، بما لهم من اختيار وروية عقلية، ينبغي أن يجروا هم أيضاً على هذه القاعدة بحيث تكون المدن «متغلبة متهاجرة»، لا مراتب فيها ولا نظام ولا استئصال يختص به أحد دون أحد، لكرامة أو لشيء آخر، وأن يكون كل إنسان متوحداً بكل خير، له الحق في السعي لمغالبته غيره في كل خير يفيد، حتى يكون الأشد قهراً لغيره هو الأسعد.

ويتفرع عن هذا الرأي الأساسي آراء أخرى، فيرى قوم أنه لا تجارة ولا تعاون ولا ارتباط ولا تحالف لا بالطبع ولا بالإرادة، وأنه يجب «أن ينقصر كل إنسان كل إنسان، وأن يتأقّر كل واحد كل واحد، ولا يرتبط اثنان إلا عند الضرورة ولا يأتلفا إلا عند الحاجة، ثم يكون اجتماعهما على ما يجتمعان عليه بأن يكون أحدهما القاهر والآخر مقهوراً» وإن اضطرراً إلى الاجتماع لأمر خارجي، فينبغي ألا يكون ذلك إلا ربما تدوم الحاجة، ثم يعودان بعد ذلك إلى التناحر والافتراق. ويقول الفارابي إن «هذا هو الداء السبع من ذوات الإنسانية»، يعني فلسفة القوة الوحشية. هذا الكلام يذكر كرادفو بنظرية الكفاح الشامل (la lutte universelle) ونظرية الكفاح لأجل الحياة (the struggle for life) وبما قرره الفيلسوف الإنجليزي هوبز من: «أن الإنسان للإنسان ذئب» (homo homini lupus).

حتى إذا عرض كرادفو لما يذكره الفارابي من أسباب نشوء الاجتماع الإنساني يدافع ضعف الأفراد، إذا استقل كل منهم بنفسه، عن الوفاء بكل ضرورياتهم، ويدافع حاجاتهم إلى الاتفاق والتآزر «والتعاهد على ما يعطيه كل من نفسه ولا يتأخر الباقين ولا يخادهم...» رأى في ذلك فكرة روسو (Rousseau) في «العقد الاجتماعية» (Contrat Social).

على أن الفارابي يذكر فيما يتعلق بكيفية هذا التعاون رأى قوم يقولون إنه يجب أن يكون من طريق القهر، يعني أن يقهر الإنسان قوماً، يستعبدهم، ثم يقهر بهم الآخرين ويستعبدهم، بحيث لا يكون للموازي مساوياً بل مقهوراً، وعند ذلك يصير المتهورون آلات يستعملها القاهر كما يشاء.

وبعد أن يذكر الفارابي مختلف الآراء في الدواعي إلى نشوء الدولة وفي العوامل

التي توحد بينها مثل الائتلاف والتحالف، الاشتراك في الانحدار من أب واحد، التصاهر، وحدة الجنس والمخلوق واللغة، والاشتراك في المسكن، التعرض لخطر واحد مشترك... الخ، يعود إلى آراء فلاسفة القوة الذين يتكلم عنهم والذين يوجبون بين الطوائف ما أوجبه بين الأفراد من تغالب على السلامة والكرامة واليسار واللذات وما يؤدي إليها، بحيث تروم كل طائفة أن تسلب جميع ما للأخرى وتكون القاهرة هي الفائزة السعيدة المنبهرطة. يقول هؤلاء المفكرون إن هذه الأشياء هي التي في الطبع، إما في طبع كل إنسان أو في طبع كل طائفة؛ وهي تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية؛ ومن هنا يتصورون العدل تصوراً يناسب وجهة نظرهم التي تقوم على تطبيق ما يشاهد في عالم الطبيعة والحيوان على عالم الإنسان؛ فالتغالب والقهر شيء في الطبيعة، والاستعباد والتسخير والإذلال كلها أشياء في الطبيعة؛ ولما كان ما في الطبيعة عدلاً، فذلك كله عدل، وهو «فضيلة». ويجب أن يجري بنو الإنسان في حياتهم على هذه القاعدة التي هي العدل الطبيعي، وأن يتغالبوا بالقوة ويخضع بعضهم بعضاً ويسخره ويستعبده، وإذا آلت خيرات للطائفة الغالبة، فلا يجب أن ينال الأقوى والأغلب من الخير والكرامة والمال ونحوه أكثر مما يناله الضعيف.  أما ما يسمى في العادة عدلاً في البيع والشراء، أو أمانة في رد الودائع، أو كفاً عن الغضب والجور، «فإن مستعمله إنما يستعمله أولاً لأجل الخوف والضعف وعند الضرورة الواردة من خارج»، فإذا استوى فردان أو طائفتان في القوة، وتداولوا القهر، وذاقوا ما ينشأ عنه من آلام، فعند ذلك يجتمعان ويتناصفان، ويترك كل منهما للآخر قسماً مما يتنازعان عليه، ويشترط على صاحبه ألا يقصد إلى انتزاع ما في يده. وهكذا تتم شروط التجارة ويحدث التقارب بالكرامات والهدايا وأنواع المواساة. وفي رأي فلاسفة القوة أن ذلك «إنما يكون عند ضعف كل عن كل وعند خوف كل من كل»، وأنه ما دام كل واحد من الآخر بهذه المنزلة، فينبغي أن يتشاركوا حتى إذا قوى أحدهما وجب عليه أن ينقصر هذه المخالفة ويروم التغلب والقهر. وأيضاً قد يحدث التعاون والتحالف، إذا تعرض الطرفان إلى خطر مشترك لا سبيل إلى دفعه إلا بالتعاون وترك التغالب؛ فعند ذلك يتحالفان ريثما يزول الخطر. وكذلك يتحدان إن أراد أحدهما شيئاً لا يستطيع بلوغه إلا بمعاونة الآخر؛ فعند ذلك يتركان

التغالب ربما يحصلان على ما يريدانه. فإذا استمر التحالف بين الفريقين، بعد أن كنا متكافئين في القوة وبعد أن كنا قد تعرضنا من التغالب إلى متاعب وآلام كثيرة، عند ذلك ينشأ جيل لا يعرف كيف نشأ هذا التحالف والتعاون المصطنع، ولا يعرف أنه كان نتيجة للفشل في الغلبة، فيحسبه عدلاً، «ولا يدري أنه خوف وضعف».

يرى كرادفو أن هؤلاء للفلاسفة الذين يتكلم عنهم الفارابي هم الذين سبقوا نيتشه في آرائه، ثم يتساءل: هل كان في زمان الفارابي مفكرون يقولون بهذه النظريات؟ فيرى أنه يمكن الشك في ذلك، وأنهم، وإن كانوا موجودين حقيقة، فلا شك أنه كان يصعب عليهم، كما يرى كرادفو، أن يرثوا آراءهم في الناس، بل كانوا يقصرونها على دائرة ضيقة من تلاميذهم. ويجوز كرادفو أن يكون الفارابي قد وجد هذه الآراء في مراجع قديمة ^(١)؛ لكن بما أنه لا يذكر أحداً، فإن كرادفو يرجح أن يكون كلام الفارابي مأخوذاً عن بيان لما يعارض، من الناحية النظرية المخالصة، آراءه هو فيما ينبغي أن تكون عليه أحوال المدينة الفاضلة التي يسودها الخير والانسجام على أساس الحب والعدل واحترام الإنسانية. ويقدر كرادفو للفارابي أنه بحث الموضوع بعناية ~~وأنه قد عرّفه عرّفاً حياً قوياً~~.

فإذا لم يكن في عصر الفارابي من يرى هذه الآراء حقيقة، فلا شك أن خياله وأن تصوره للأحوال التي تخالف الوضع الجدير بالإنسان، قد أثرا هذا البيان الرائع الذي يلخص بعض آراء الفلاسفة المحدثين، والذي ينطبق على تاريخ عصرنا الحديث.

على أن ما يذكره الفارابي عن آراء فلاسفة القوة في مسألة الدين والإيمان بالآخرة (القول في الخشوع في المدينة الفاضلة) وكذلك في آراء البعض فيما يتعلق بتحديد ميدان التغالب وأنه لا ينبغي أن يكون إلا بين الأنواع المختلفة لا بين أفراد النوع الواحد - مثل بني الإنسان للذين يجب أن يتسالموا فيما بينهم وأن يلجأوا

(١) يوجد شيء منها عند الموفسطائين، وقد رد عليهم أفلاطون في القسم الثالث من محاورة جورجياس وفي القسم الأول والثاني والثالث من الجمهورية.

إلى الوسائل السلمية الإرادية، لأن هذا هو الوضع الطبيعي اللائق بالإنسان - يشتمل على نقط طريفة تسمح بمقارنات أخرى في ميدانين.

ولا يصح أن ينتهي الكلام عن الفارابي من غير تنبيه إلى بعض النقط الهامة التي يجب أن يكون لها شأن في الحكم على فلسفته في جملتها.

النقطة الأولى: أن الفارابي يقول بحدوث العالم؛ وهذا شيء غريب جداً، لأنه يخالف الحكم السائد الذي صار منذ عصر الغزالي هو المعتبر فيما يتعلق بفلاسفة الإسلام. أما الكندي (راجع نشرتنا لرسائله) فهو يصرح بحدوث هذا العالم، بل بحدوث الفلك الأكبر المحيط به ووجوده عن لا شيء - وهو ما يعبر عنه بقوله إن العالم مُبدع، يعني موجوداً عن عدم. ويصرح الكندي بأن للعالم مدة محدودة مقسومة، قدرها له مُبدعُه، وهو يفني إن شاء. هذا إلى أنه يصرح بحدوث الزمان والحركة وتناهيهما من أولهما. وكل هذا مخالفة صريحة لمذهب أرسطو.

وأما الفارابي فإنه أيضاً يؤكد حدوث العالم من لا شيء، بل يشير في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين» (ص ٢٦ - ٢٧، ط. ليدن ١٨٩٠) إلى الخطأ فيما ذهب إليه البعض من أن أفلاطون يقول بحدوث العالم وأن أرسطو يقول ببقائه، ويعتبر أن هذا الظن بأرسطو «فحيح مستكبر». وبعد أن يبين الفارابي الفساد في استدلال أصحاب هذا الظن عند استنادهم إلى بعض النصوص، يحاول أن يؤزل ما جاء في كتاب «السماء والعالم» من قول أرسطو: «إن الكل (العالم) ليس له بدء زمني» - وهو القول الذي ظن البعض منه أن أرسطو يقول بقدَم العالم - تأويلاً خاصاً على أساس فكرة الزمان في رأيه: الزمان هو عدد حركة الفلك؛ فهو حادث عن الفلك وحركته. وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء؛ وإذاً فوجود الفلك خارج عن الزمان. ويكون معنى قول أرسطو: «إن الكل ليس له بدء زمني» هو، في رأي الفارابي، أن العالم «لم يتكوّن أولاً فأولاً بأجزائه، كما يتكوّن البيت والحيوان»، لأن هذه الأجزاء يسبق بعضها بعضاً بالزمان، بل هو إنما كان «عن ابتداء الباري، جل جلاله، إياه دفعةً [واحدة] بلا زمان؛ وعن حركته حدث الزمان». (راجع أيضاً رسالة الفارابي «في جواب مسائل سُئل عنها» ص ٨٦ - ٨٧، ط. ليدن ١٨٩٠، لكن راجع كتاب الدعوى القلبية، حيدر آباد ١٣٤٩ ص ٧).

ويرجع الفارابي إلى كتاب الربوبية الذي يعتبره - خطأ - لأرسطو، ويستند إلى ما جاء فيه من أن الهوى أبدعها الباري لا عن شيء، وأنها تجسّمت عنه وعن إرادته، ثم ترتبت في مراتبها، كما يرجع إلى قول أرسطو في كتاب «السماع الطبيعي» وفي كتاب «السماء والعالم» إن الكل لا يمكن حدوثه البخب والاتفاق بدليل النظام البدع بين أجزائه.

بل يعتبر الفارابي أنه ليس لأحد من أهل الدنيات والمناهب من العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع له وتلخيص أمر الإبداع والقول بحدوث شيء لا عن شيء ما لأفلاطون وأرسطو. وذلك لأن أهل الملل، في بيئاتهم لبده العالم وكيف وُجد، يقولون ما لا يدل إلا على قدم الطبيعة وتغيرها: من قولهم بوجود ماء، تحرك، فنشأ عن ذلك زبدًا لتعقدت منه الأرض، وارتفع منه بخار تكونت منه السماء. وهذا كله، في رأي الفارابي، يدل على مجرد التغير والاستحالة لا على الإبداع؛ هذا إلى أن ما يذكره بعض أهل الملل فيما يتعلق بمآل السموات والأرض من أنها ستطوى وتُلَفّ وتُطرح في جهنم، لا يدل على التلاشي الخالص.

وبصرّح الفارابي أخيراً بأن رأي أفلاطون وأرسطو هو أن «العالم مبدع من غير شيء، فعالمه إلى غير شيء» *بالحقيقة لا بغير علم*.

ومن المعروف أن أرسطو ينكر علم الذات الإلهية بالجزئيات، وهنا يخالفه الفارابي مخالفة صريحة، فيقول إن الله هو المدير لجميع العالم «لا يحزبُ عنه مثقالُ حبة من خردل، ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم». أن العناية الكلية شائعة في الجزئيات، وأن كل شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوعٌ بأوفق المواضع وأتقنها. ويقرّر الفارابي هنا أن الأقاويل الشرعية في ذلك صحيحة وعلى غاية السداد.

ولا نريد أن نتعرض في هذا المقام لصحة تأويل الفارابي كلام أرسطو، ولا لمدى انطباق رأي الفارابي على حقيقة مذهب أرسطو؛ فهذا لا يتسع له المقام. ولكن أحب فقط أن يكون هذا التعليق مبيّناً لقيمة ما يذهب إليه البعض من سلطان فلسفة اليونان على عقول فلاسفة الإسلام، فالذي نقطع به هو أن الكندي والفارابي يقرّران حدوث هذا العالم لا في زمان، وأن الزمان حادث.

والنقطة الثانية: هي التي أشار إليها جولدزيهير في مقاله عن الفلسفة الإسلامية، ضمن كتاب تاريخ الفلسفة العام I. Goldziher: Die islamische Philosophie (Kultur der Gegenwart, 1.5 S. 58.) من أن الفارابي - لا ابن سينا كما ذهب إليه البعض - هو الذي التمس المخرج من المأزق الذي ينشأ عن القول بضرورة وجوب هذا الكون، إذا كان معلولاً للعلّة الأولى الواجبة؛ وذلك بأن أحدث الفارابي، على نحو حاذق نافذ، مقولة جديدة، هي «واجب الوجود النسبي» الذي، من حيث هو، يدخل في مقولة الممكن. هذا النوع من الوجود الذي يسميه جولدزيهير الواجب النسبي هو «واجب الوجود بالغير»، كما يعبر فلاسفة الإسلام. ولا بد من الرجوع إلى نصوص الفارابي لتبين هذا الذي يقوله جولدزيهير. على أنه يمكن أن نقول إن الفارابي قد أحدث هذا المفهوم الجديد الذي هو الوسطة الطبيعية بين واجب الوجود وبين الممكن العقلي الخالص، لكي يعبر عن هذا العالم ويصفه وصفاً ينطبق عليه.

ولا شك أن إنشاء هذا المفهوم الجديد له فائدة في الفلسفة العربية، وهو إلى جانب المفاهيم الأخرى التي أنشأها فلاسفة العرب مما ثبتت نصيبهم في الابتكار أو في إصلاح مذهب أرسطو ومواصفاته.

الفصل الثالث

ابن مسكويه^(١)

١ - مكانه:

وصلنا الآن إلى نقطة الانتقال من القرن العاشر إلى القرن الحادي عشر الميلادي (من الربع إلى الخامس الهجري)، وقد أخذ أصحاب الفارابي في الانقراض. وكان ابن سينا، وهو الرجل الذي قدّر له أن ينفخ في فلسفة سلفه حياة جديدة، ما يزال فتي. ولكن ينبغي أن نذكر هنا رجلاً، هو في حقيقة الأمر أكثر شبيهاً بالكندي منه بالفارابي، وإن كان يوافق الأخير في نقط جوهرية، لأنهما نهلا معاً من معين واحد. وأمر هذا الرجل يدل في الوقت نفسه على أن ذوي العقول الثاقبة في ذلك العصر لم يكونوا ميالين إلى اتباع الفارابي في مناهي التفكير الميتافيزيقي المبني على المنطق^(٢).

هذا الرجل هو أبو علي بن مسكويه، الطبيب، اللغوي، المؤرخ^(٣)، الذي كان أثراً عند السلطان عضد الدولة وصاحب خزائنه، وتوفي عن سن عالية، في عام ١٠٣٠م^(٤). وقد خلف ابن مسكويه، فيما خلف، مذهباً فلسفياً في الأخلاق لا

(١) هو أبو علي أحمد بن يعقوب بن مسكويه، وهو يسمى مسكويه عند ياقوت وعند صاحب طبقات الحكماء. انظر ما كتب عنه بدائرة المعارف الإسلامية.

(٢) اتجه ابن مسكويه للدراسة الأخلاق ووضح أصولها وغرضه همل، هو تحصيل خلق تصدر به الأفعال كلها جملة سهلة لا تكلف فيها. وما نحن ملاحظته أن مسكويه اعتمد في وضع مذهبه على تجاربه الخاصة إلى حد كبير، فهو يحكي عن رأى وعرفه، ثم يستنبط من ذلك؛ بل إن مذهبه صورة لنفسه، وثمرة لباعث شر به ذلك أنه أسرف على نفسه في عهد الصبا، وصار مع لذاته، ولم يقطع نفسه إلا على كبره وبعد استحكام العادة، فأحب أن ينصح لغيره بما فاتته، وأن يله على طريق النجاة قبل أن يتيه في مفاوز الضلالة. وبدل تحليل مسكويه لقوى النفس وطريقة تهذيبها على معرفة بمكونات النفس وعلى ما عاناه في إحكام مذهبه بعد ما عانى من تهذيب نفسه. راجع تهذيب الأخلاق ص ٢، ٣٠ طبعة مصر ١٢٩٨ هـ.

(٣) يذكر القفطى له كتاباً في الطب، وله في التاريخ كتاب «تجارب الأمم وتعلقب الحسم» الذي بلغ فيه إلى عام ٣٧٢ هـ.

(٤) يقول القفطى إن مسكويه عاش طويلاً إلى أن قارب عام ٤٢٠ هـ، ويقول صاحب كشف=

يزال له شأن في الشرق إلى يومنا هذا وهو مزيج من آراء أفلاطون وأرسطو وجالينوس^(١) ومن أحكام الشريعة الإسلامية، غير أن نزعة أرسطو غالبية عليه^(٢). ويُقدِّم ابن مسكويه لمذهبه بحث في ماهية النفس^(٣).

٢ - ماهية النفس:

يقول ابن مسكويه: «إن النفس جوهر بسيط غير محسوس بشيء من الحواس»^(٤)، تترك وجود ذاتها، وتعلم أنها تعلم، وأنها تعمل. ويستدل ابن مسكويه على أن النفس ليست جسماً بأنها تقبل صور الأشياء المتضادة أشدَّ التضادِّ في وقتٍ معاً، كقبولها معنى الأبيض والأسود مثلاً، على حين أن الجسم لا يقبل في وقتٍ إلا السوادَّ أو البياض^(٥). ثم إن النفس تقبل صور كل من المحسوسات والمعقولات على السوية^(٦)؛ فصورة الطول لا تحدث طولاً في النفس، وتزيد فيها معنى الطول، فلا تصير به أطول^(٧).

ومعارف النفس وقدرتها أوسع مدًى من الجسم، بل إن العالم المحسوس كله

= الظنون (ج ٢ ص ٩٨ طبعة مصر ١٩٢٧) له قول عام ٤٢١ هـ ويقول ياقوت في معجم الأدباء (ج ٢ ص ٨٨ طبعة مرجعيات) إنه توفي في ٩ صفر سنة ٤٢١ هـ.

(١) وما يدل أيضاً على نزعة ابن مسكويه إلى الأخلاقيين من كتابه كتاب الحكماء في حكم الفرس والهند والعرب والروم ليدل بذلك على اتفاق القول في جميع الأزمان والأمم على أصول الحكيم، ويتضح به النفس جميعاً، وقد سمي هذا الكتاب «جواهر الحرف» ومعناه العقل الأزلي، أو العقل الخالد وهو يوجد على هامش كتاب نزعة الأرواح وروضة الأفراح للشهر زوري المصنوع بمكتبة الجامعة.

(٢) يظهر هذا في كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق.

(٣) فرض مسكويه هو تحصيل الخلق الجميل، ولكنه يريد أن يكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمي، وذلك بمعرفة ماهية النفس، وسبب وجودها، وغايتها، وقواها، وما الذي يلغها كالها أو يعوقها عنه. «ولما كان لكل صناعة مبادئ، عليها تبنى، وبها تحصل، وكانت تلك المبادئ مأخوذة من صناعة أخرى، فإن مسكويه يرجع إلى بحث نفس يعينه في الفرض الذي يرمى إليه، وهو يتضح بالمعارف النفسية في مذهب لطاعاً عظيماً - نهذيب الأخلاق ص ٢، ٣.

(٤) وهو يبرهن على أنها ليست جسماً ولا جزءاً من جسم، وأنها ليست عرضاً ص ٣، ٤.

(٥) تهذيب ص ٣.

(٦) تهذيب ص ٤.

(٧) نفس المصدر.

لا يقنعها. وفوق هذا ففي النفس معرفة عقلية أولية، لا يمكن أن تكون قد أنت لها من طريق الخواس؛ لأن النفس تستطيع، بهذه المعرفة، أن تميز الصادق من الكاذب فيما تأتي به الخواس، وذلك بمقارنة المدركات الحسية والتميز بينها؛ فهي بهذا تشرف على عمل الخواس وتصحح خطأها^(١). ثم إن وحدتها العقلية تجعل أوضح ما تكون في أنها تترك ذاتها وتعلم أنها لا تعلم، وهي وحيدة يكون فيها «العقل والعامل والمعمول شيئاً واحداً»^(٢).

وتمتاز نفس الإنسان على نفس الحيوان بروية عقلية، يصدر عنها الإنسان في أفعاله، وهي روية متجهة إلى الخير.

٣ - أصول الأخلاق:

والخير بالإجمال هو ما به يبلغ الكائن المرید غاية وجوده أو كمال وجوده. ولا بد في الموجود، لكي يكون خيراً، من توفر استعداد متجه إلى غاية. غير أن الناس يختلفون في استعدادهم اختلافاً جوهرياً. ويرى ابن مسكويه أن من الناس فئة أعياراً بالطبع، وهم فئة قليلة، ولا يتقلون إلى الشر بحال، لأن ما هو بالطبع لا يتغير؛ أما الأشرار بالطبع فكثيرون، ولا يصيرون إلى الخير ألبتة. وثم قوم هم بقطرتهم لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء، يتقلون إلى الخير أو إلى الشر بالتأديب، أو بمصاحبة الأعيار أو أهل الغواية^(٣).

والخير إما عام، وإما خاص، وهناك خير مطلق، هو عين الموجود الأعظم^(٤) والعلم الأسمى. والأعيار جميعاً يسعون في الوصول إليه؛ غير أن لكل فرد من

(١) يقول مسكويه إن الخواس لا تدرك إلا المحسوسات، أما النفس فإنها تدرك أسباب الاتفاقات وأسباب الاختلافات التي من المحسوسات، وهي مقولاتها التي لا تستعين عليها بشيء من الجسم، والنفس وإن كانت تأخذ كثيراً من مبادئ العلوم عن الخواس، فلها «مبادئ عالية» غير مأخوذة عن الحس، تقوم عليها القياسات الصحيحة، كالحكم بأنه لا واسطة بين طرفي النقيض؛ وإذا حكمت النفس بكذب الحس، فعلمها غير مأخوذ من الحس، لأن الحس لا يضاد نفسه، والنفس تصحح الكثير من خطأ الخواس - تهذيب ص ٥.

(٢) تهذيب الأخلاق ص ٦.

(٣) يذكر مسكويه هنا الرأي على أنه لجاليوس، ثم يمضي عليه وقره، تهذيب ص ١٩ - ٢٠.

(٤) تهذيب ص ٤٥.

الناحية الذاتية خيراً خاصاً به يتمثل في شعوره بالسعادة أو اللذة. ويتحصر هذا الخير الخاص في أن تصدر عن الموجود أفعاله التي تخص صورته تامة كاملة^(١). وبالجمله فالإنسان يكون خيراً سعيداً إذا صدرت عنه أفعاله الإنسانية^(٢)، والفضيلة هي فعل الإنسان بحسب صورته الحقيقية ولكن لما كانت الإنسانية تبدو بدرجة متفاوتة في مختلف الأفراد، فالسعادة أو الخير ليس واحداً عندهم جميعاً. ولما كان الفرد، لو اعتمد على نفسه ولم يستنجد بغيره، لا يستطيع تحقيق جميع الخيرات الممكنة، فقد وجب اجتماع أفراد كثيرين وتعاونهم. وترتب على هذا أن أساس الفضائل وأول الواجبات جميعاً هو محبة الإنسان للناس كافة، ويلون هذه المحبة لا تقوم جماعة قط^(٣).

فالإنسان لا يبلغ كماله إلا مع أبناء جنسه وبمعونتهم؛ وبذلك يجب أن يكون علم الأخلاق علماً لما يجب أن تكون عليه أخلاق الإنسان في الجماعة. فليست الصداقة امتداداً في حب الإنسان لذاته حتى يشمل غيرها، كما قال أرسطو، بل هي تضيق لدائرة حب الذات، أو هي هرب من محبة الإنسان لجاره؛ وهذه المحبة - مثلها مثل الفضائل بالإجمال - لا تظهر آثارها إلا في جماعة أو مدينة، ولا تظهر آثارها في عزلة الراهب التامك القوي بفر من الدنيا والتوحد الذي يعتزل الناس ويحسب أنه من أهل الخير والاعتدال مخدوع لا يعرف حقيقة أفعاله^(٤). وقد

(١) تهذيب ص ٧ و ٩. ونلاحظ أن مسكويه يفرق بين الخير والسعادة فالخير هو الذي يقصده الكل بالشوق إليه، وهو الخير التام للناس من حيث هم ناس؛ أما السعادة فهي خير ما لواحد من الناس، وتكون بالإضافة له؛ فالخير له ذات معينة، والسعادة تختلف بالإضافة إلى قاصديها - تهذيب الأخلاق ص ١٤.

(٢) يقول مسكويه إن الموجود يكون سعيداً إذا تحققت مقتضيات طبيعته؛ والإنسان له طبيعة هي النفس العاقلة، فإذا صدرت أفعاله عنه غير كاملة انحط عن مرتبة الإنسانية؛ وهو يوجب على الإنسان أن يهتم فضائل نفسه الناطقة التي يكون بها بعض الناس أفضل من بعض، وبعضهم أكثر إنسانية من بعض - تهذيب ص ٢٩.

(٣) تهذيب ص ١٠ و ٨٩.

(٤) تهذيب ص ٣٧ - بل يقول مسكويه إن من يذهب إلى الترهّد يجر على غيره، لأنه يستنجد الناس في ضروراته، ويطلب معاونتهم، ثم لا يعاونهم، وهذا هو الظلم والعدوان، والأساس عند مسكويه أن الإنسان يجب أن يعطي عرض ما يأخذ، كما تقضي بذلك حياة التسلسل والاجتماع - (الفوز الأصغر ص ٦٣ - ٦٤).

تكون أفعاله دينية، ولكن لا رب في أنها ليست خلقية؛ ولذا فإنها ليست من موضوع علم الأخلاق.

ويذهب ابن مسكويه إلى أن أحكام الشريعة لو فُهمت على وجهها الصحيح لكانت مذهباً خلقياً أساسه محبة الإنسان للإنسان^(١) والدين رياضة خلقية لنفوس الناس؛ وغاية الشعائر الدينية، كصلاة الجماعة والحج، هي أن تفرس الفضائل في نفوس الناس؛ فهي تعلمهم محبة الجار في أوسع صورها.

غير أن ابن مسكويه لم يفلح، من حيث التفاصيل، في التوفيق بين مختلف النظريات اليونانية الأخلاقية التي أدخلها في مذهبه، ولا في التوفيق بينها وبين أحكام الشريعة الإسلامية. ولا نريد الدخول في هذه المسألة؛ وخلاصة القول أنه ينبغي أن ننسى على ما حاوله ابن مسكويه من وضع مذهب في الأخلاق لم يتقيد فيه بتفريعات أهل المذاهب الفقهية، ولا بترعة الصوفيين إلى الزهد^(٢)، كما ينبغي أن نعرف بأن فيلسوفنا أظهر في بسط مذهب سلامة في التفكير وسعة في العلم^(٣).



(١) يقول مسكويه إن المحبة الاجتماعية ناشئة من أن الإنسان بطبعه إنسي ليس بوحشي ولا قنور. وعنده أن الإنسان مشتق من الأنس لا من السباع، كما زعم الشعراء؛ وكثير من شعائر القدماء دُرس إلى تقوية شعور الأنس كإيجاب الاجتماع في المساجد خمس مرات في اليوم، وتفضيل صلاة الجماعة على صلاة الفرد، وكذلك صلاة الجمعة والمهدين والحج؛ وهذا كله يحدد الأنس ويؤتي أواصر المحبة الاجتماعية.

ولمسكويه تحليل شمل لضروب المحبة (الصدقة واللذة والعشق) بين مختلف الناس؛ وهو يبين أسبابها ومدة بقائها ودرجاتها، فاعلاها محبة العبد لخالفه، وتليها محبة الحكماء عند تلاميذهم، ويصلها محبة هؤلاء الدين.

(٢) انظر الفوز الأصغر، طبعة بيروت ١٣١٩ هـ ص ٦٢ - ٦٤.

(٣) كل ما تقدم تلخيص لفلسفة مسكويه الخلقية، كما تؤخذ من كتابه تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق. ولكن لمسكويه مشاركة في ميادين أخرى. غزالي جانب كتاب جيد له في التاريخ وكتب في الطب وغيره، له كتب كثيرة، منها كتاب السعادة، ومنها كتاب «الفوز الأكبر» الذي لخصه في كتاب أسماء «الفوز الأصغر». أخذ مسكويه أو ابن مسكويه (لأن جده يسمى مسكويه) في هذا الكتاب من مختلف المذاهب، وحاول إثبات الصانع، مشيراً إلى اتفاق الأوائل على ذلك، وإلى أنه جلي غامض؛ أما أنه جلي فمن قيل أنه الحق، والحق نير؛ وأما أنه = غامض فلضعف عقولنا بسبب تكرار الأغشية الحيوانية على جوهرها، لأن الإنسان آخر الموجودات، والتركيب تناعت إليه. وقد حاول أن يبرهن على أن الصانع واحد، نزي، ليس بجسم، وأنه =

- يُعرف بالسلب دون الإيجاب. ولما كان لكل شيء حركة تخصه ناشئة عن طبيعته الخاصة صار الاستدلال بالحركة يظهر الأشياء وتوابعها بالدلالة على الصانع. والوجود في كل الأشياء بالمرض؛ ولكنه في المبدع الأول بالذات، فهو أزلي واجب. ووجود الأشياء كلها منه، وقد بُدعها من لا شيء؛ إذ لا معنى للإبداع إذا كان عن شيء موجود. وقد بنى مسكويه رأيه في هذا على فكرة أرسطو في التغير بتعاقب القصور. ولو أمسك الله عن العالم فيض الوجود لا نعدم في الوقت والحال والظاهر أن مسكويه يخالف الفارابي وابن سينا في أمر الصدور ومراتبه؛ فهو يرى أن العقل الفعال هو أول موجود ظهر عن الأول من غير توسط شيء؛ أما النفس فهي توجد بتوسط العقل، والفلك يوجد بتوسط النفس.

وقد خصص ابن مسكويه جزءاً كبيراً من كتابه للبحث في النفس. ويشبه أن يكون كلامه هنا تفصيلاً لما قدم به لدراسة الأخلاق. فقد أثبت النفس وماهيتها، وكيفية إدراكها وأنها جوهر باقٍ لا يقبل الموت. والإدراك في الإنسان بنحويين: إدراك بالحواس، وهو يشارك فيه البهائم؛ وإدراك بالعقل، وهو يختص بالإنسان والأوز غالب على الثاني، وهو يحول دون كماله. ولكن بالارتياض يقوى إدراك العقل حتى يتجلى لنا أن الحسوس عند العقل بمنزلة الشيء المصنوع عند الشيء المصنوع. وسبيل الإدراك الصحيح هو التدرج بالرياضيات ثم بالنطق والطبيعيات وهكذا. وهو يتكلم عن قوى النفس كلاماً يشبه قول الفلاسفة؛ وعنده أن رجوع النفس إلى ذاتها، ونظرها فيما هو عندها - وهو ما يسمى بالترؤية - محالٌ حركة في النفس (يشبه هذا الرأي رأي جالينوس).

والموجودات مراتبها وكلها - ~~تختلف من مسكويه~~ - سلسلتان متصلتان، تسري الحكمة في جميع أجزائها، وبعضها في أفق بعض، وهي بمثابة سلم واحد ينظم حرراً كبيراً. وهو بين أن كل نوع من الموجودات يبدأ بالبساطة، ثم لا يزال يرتقي ويتقدم، حتى يقرب من أفق الترفع الذي يليه، فالبات في أفق الجمادية ثم يرتقي ويزداد تركيباً حتى يبلغ أعلى درجة، فإذا زاد عليها قبل صورة الحيوان. وكذلك الحيوان يبدأ بسيطاً، ثم يرتقي حتى يصل إلى مرتبة قريبة من الإنسان. ولا يزال الإنسان يرتقي ويزداد ذكاءً وصحة في الفكر وجودة في الحكم، حتى يبلغ أفق الملائكة ويناسبها ويستعمل منها. وهذا الرأي بهيء لابن مسكويه أساساً لإثبات النبوة وبيان كيفية الوحي. وهو يقول إن الإنسان يرتقي حتى يبلغ الأفق الأعلى الخاص به، وهنا يتعرض لأحد منزلتين: إما أن يذهب النظر في الموجودات لينال حقائقها، فيحدّ نظره، وتلوح له الأمور الإلهية أوضح من يدائه المفعول؛ ولما أن تأتبه تلك الأمور من غير أن يرتقي إليها، وصاحب المنزلة الأولى هو الفيلسوف الذي يرتقي من قوة الحس إلى قوة الخيل إلى قوة الفكر، ومن هذه إلى إدراك حقائق الأمور التي في العقل. وصاحب المنزلة الثانية هو النبي الذي يتلقى شيئاً من أعلى على طريق عكسي، أي بطريق العقل، وهذا يؤثر في القوة الفكرية، وتؤثر هذه في الخيلة، وتؤثر الخيلة في الحس، فيرى حقائق الأشياء ومبادئها كأنها خارجة عنه، وكأنها براه ينظره ويسمها بأذن؛ ولكن لا بد أن تنبئ تلك الحقائق بصورة هيولانية، كما أن الأمور الهيولانية إذا ارتفعت إلى العقل سلخ عنها صورتها الهيولانية.



« ولذا ارتقى من وصل إلى أسفل بالفلسف ومن تلقى من أعلى بالقيض اتفق رأيهما، وصدق أحدهما الآخر بالضرورة، لاتفاقهما في تلك الحقائق. وليرجع القارئ إلى كتاب الفوز الأصغر ليرى تفصيل هذه الآراء التي لا تخلو من طرافة، وليقارنها برأي القارئ ولين طفيل في رسالته: حي بن يقظان.

الفصل الرابع

ابن سينا

١ - حياته:

ولد أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا في أفشنة^(١)، على مقربة من بخاري، عام ٩٨٠م^(٢)، في بيت له اشتغال بخدمة الدولة^(٣)، وتلقى العلوم العقلية والشرعية في بيت أبيه^(٤). وكانت تسود هذا البيت تقاليد فارسية قوية وتقاليد معارضة للإسلام. وقد نضج عقل هذا الشاب وجسمه نضوجاً سريعاً مبكراً؛ فدرس الفلسفة والعلب في بخاري، وكان في السابعة عشرة من عمره حينما أسعده الحظ بشقاء الأمير نوح بن منصور على يده^(٥)، وحينما أذن له هذا الأمير بالدخول في دار كعبه. ومن ذلك الحين تولى ابن سينا قراءة الكتب بنفسه، وحلّ صعبها، ورغب في علم الطب، فافتتح عليه الكثير من أبواب المعارف المقتبسة من التجربة؛ وكان ذلك كله من غير استعانة بمعلم^(٦). وقد عرف كيف يتنفع بحياة عصره وثقافته.

(١) هنا ما يقوله ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ٢) ولفظي (٢٦٩)، اعتماداً على ما حكاه أبو حيدر الجوزجاني؛ أما ابن خلكان (ج ١ ص ١٩١) فيقول إنه ولد بقرية خرمة أو خرمة من قرى بخاري.

(٢) يقول ابن خلكان والبيهقي (تاريخ حكماء الإسلام = قصة صول الحكمة) مخطوط بدار الكتب المصرية ص ٢٦، والشهر زوري (نزهة الأرواح ص ٢٢٤) واللفظي إنه ولد عام ٣٧٠ هـ أما ابن أبي أصيبعة فيقول إنه ولد عام ٣٧٥ هـ.

(٣) كان أبوه مشتتلاً بالتصرف في خرمة أيام نوح بن منصور.

(٤) كان أبوه من الإسماعيلية (يهي ص ٣٦، شهر زوري ص ٢٢٤)، وكذلك أخوه، ولهما نظر في الفلسفة؛ وكان أبوه يحضر له للمعلمين، ويترى في داره أهل العلم والفلسفة ككثير عبد الله التتلي الذي كان يدعى المتكلسف (يهي ص ١٦، شهر زوري ص ١٨٢). وقد نشر الأستاذ الدكتور محمد مصطفى حلمي، حديثاً، كتاب «توفيق التطبيق» في إثبات أن ابن سينا من الشيعة الإسلامية الاثني عشرية - القاهرة ١٩٥٤ - وراجع الكتاب الذهبي للمهرجان الأثني لابن سينا.

(٥) هو الأمير أبو القاسم نوح بن منصور بن نوح الساساني الترمذي عام ٣٨٧ هـ وقد ذكر عنه ابن سينا، في مرض أصابه، فأحضره، وعالجه ابن سينا، فبرى، على يده.

(٦) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٢ و ٧.

وظل ابن سينا يجرب حظه متعرضاً لتقلبات السياسة في الدول الصغرى لذلك العهد. وكان من الاستقلال وقوة الشخصية بحيث كانت طبيعته تأبى عليه أن يطأطئ رأسه لأمر من الأمراء الذين اتصل بهم، كما أنه لم يخضع لأستاذ من أساتذته الذين أخذ العلم حيناً، وبالتعليم وتصنيف الكتب حيناً آخر، حتى تقلد الوزارة لشمس الدولة في همدان. وبعد أن مات هذا الأمير، جاء ابنه، فدفع بفيلسوفنا إلى السجن، فلبث فيه بضعة شهور^(١). ثم سار ابن سينا حتى بلغ مجلس علاء الدولة في أصفهان. ومات وهو في السابعة والخمسين من العمر عام ١٠٣٧ م^(٢)، في همدان، بعد أن فتحها علاء الدولة؛ ولا يزال قبره معروفاً بهذه المدينة إلى اليوم^(٣).

مجهود ابن سينا:

لا شك أن أكبر خطأ وقع فيه مؤرخو الفلسفة الإسلامية اعتقادهم أن ابن سينا كان أعلى من الفارابي كعباً في تقرير المذهب الأرسططاليسي الخالص^(٤)؛ ولكن ابن سينا كان رجلاً من المشتغلين بحياة الدنيا والمقبلين على متاعها، فماله ولمشقة العناية بفلسفة أرسطو من أجل نفسه؟ لم يكن معنى ابن سينا أن يستغرق في روح مذهب من المذاهب بل كان يأخذ ما يلائم ميوله أتى أصابه، مؤثراً الشروح السطحية التي وضعها ~~المفسرون~~ (Themistius) لمذهب أرسطو؛ ولهذا صار ابن سينا فيلسوف الشرق العظيم الذي تلقى في تآليفه جميع المذاهب، وكان أسبق كتاب المختصرات الجامعة في العالم.

- (١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٦.
- (٢) اتفق ابن خلكان، والتفطلي، وابن أبي أصيبعة، على أنه توفي عام ٤٢٨ هـ وعمره عند الأولين ٥٨ عاماً وعند الأخير ٥٣ عاماً.
- (٣) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩، وابن خلكان ج ٢ ص ١٩٨.
- (٤) كثير من آراء ابن سينا موجود عند الفارابي؛ أعني وزاده تفصيلاً وقد جمع ابن سينا ما انتهى إليه من الفلسفة وكتاب الشفاء - لذا صح ما يقوله حاجي خليفة - مأخوذ عن كتاب الفارابي يسمى «التعليم الثاني» - (كشف الظنون ج ٣ ص ٩٨ - ٩٩ طبعة ليهتزج ١٨٣٥)، وقد استعصى على ابن سينا فهم كتاب أرسطو فيما بعد الطبيعة، مع أنه قرأه أربعين مرة، حتى أيسر من فهمه، إلى أن أتبع له الاطلاع على كتاب للفارابي في أغراض أرسطو في الكتاب، فافتتح له ما استفاد، فشرح بذلك وتصدق بشيء كثير على الفخر، انظر ما تقدم هلمش ١ ص ١٩٢ وهامش ٥ ص ١٩٨.

وقد عرف ابن سينا كيف يجمع مادة بحثه التي اقتبسها من كل صوب، جمعاً تتجلى فيه المهارة كما عرف كيف يعرضها في صورة سهلة الفهم، وإن لم يسلم في هذا من تدقيق متكلف.

وكان يستثمر كل دقيقة من حياته استثماراً تاماً؛ ففي أثناء النهار كما يوجه همه إلى العناية بشؤون الدولة، أو كان يشتغل بالتدريس، وكان يخصص بعض ليله للاستمتاع بمحافل الصداقة والأنس واجتماع لذات الهوى^(١)، وكم شهدته الليالي عاكفاً على التأليف، قلّمه في يده، وقدحُ الشراب إلى جانبهِ^(٢)، مخافة أن يغلبه النوم^(٣).

وكان هذا المجهود يختلف في اتجاهه تبعاً لاختلاف الأزمان والأحوال؛ فإذا كان في قصر الأمير، وأصاب فراغاً كافياً، ووجد الكتب في متناول يده، رأته مشتغلاً بتأليف كتاب «القانون» في الطب، أو بكتابة موسوعته الكبيرة في الفلسفة، [كتاب الشفاء]؛ أم في سفره فكان يكتب المختصرات والرسائل الصغيرة^(٤)، وكان في السجن ينظم أشعاراً، أو يقبّد تأملات دينية في أسلوب لا يخلو من جمال^(٥) بل إن لرسائله الصغيرة في الحكمة الإشرافية سحرَ الشعر وخلابة.



(١) يقول أبو عبيد بن جراح: كان يجمع طلبة العلم كل ليلة ويقرؤون الكتب حتى إذا فرغوا من القراءة حضر المثنون وهي مجلس انشراح واشتغلوا به.

(٢) يقول ابن سينا على لسان أبي عبيد: «وكنيت أرجع بالليل إلى داري، وأضع السراج بين يدي، ولتشتغل بالقرلة والكتابة، فمهما غلبني النوم أو شغرت بضيق عدلت إلى شرب قدح من الشراب، ربما تعود إلى قوتي، ثم أرجع إلى القرلة».

(٣) لولا أن المؤلف، إذ وصف ابن سينا بقوله: فما له ولشقة العناية بفلسفة أرسطو، كان يقارن بين الفارابي - وهو فيلسوف بالمعنى اليوناني، في حياته الخاصة، وفي سيرته وتأمله، ونقطاته للفلسفة وحدها - وبين ابن سينا الذي اضطلع بأصناف الحياة الفنيوية، وأسرف في است فراغ القوى الشهوانية، مخالفاً سيرة الفلاسفة الأقدمين (يهفي ص ٢٧ - ٢٨، وابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٨ - ٩) لكان كلام المؤلف هذا رداً كافياً على كلامه السابق.

(٤) يجد القاري عند أصحاب التراجم، ولا سيما ابن أبي أصيبعة، كتب ابن سينا والظروف التي أحاطت بتأليف كل كتاب منها.

(٥) قشاً في سجنه بقلمه فردجان قصيدته:

دمحسولي باليقين كما تسمراء وكل الشك في أمر الخروج
جرى ابن سينا في رسائله في الحكمة الإشرافية على أسلوب المجاز والتشبيه، فأكبر الخلق
لفلسفية ثوباً شعرياً خيالياً، كما فعل في قصة حي بن يقظان ورسالة الطير وغيرها، مما يستحق

وكان ابن سينا، متى طُلب إليه، يضع العلم والمنطق والطب في قالب شعري^(١)، وهذه طريقة أخذت تشيع بالتدريج منذ القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة). وإذا أضفنا إلى هذا كله أنه كان يستطيع أن يكتب بالعربية أو بالفارسية، إذا شاء، وجدنا في شخص ابن سينا مثلاً للرجل المتدرب على أشياء كثيرة الآخذ من العلوم بأطراف شتى.

وكانت حياته حافلة بالعمل وباللذات إلى حد الإفراط.

وهو في النبوغ دون مواطن له، متقدم عليه بالزمان، وهو الفردوسي^(٢) (٩٤٠ - ١٠٢٠م)، شاعر الفرس العظيم؛ وهو دون البيروني^(٣) في العبقريّة العلمية؛ ولا يزال لذهن الرجلين شأن كبير إلى يومنا.

غير أن ابن سينا كان مترجماً عن روح عصره؛ وإلى هنا يرجع تأثيره العظيم، وشأنه في التاريخ. وهو لم يفعل ما فعله الفارابي من الانسلاخ عن الحياة العامة والاستغراق في قراءة شراح ملهب أرسطو؛ بل يمتزج عنده علم اليونان بالحكمة الشرقية، وكان يقول حسيّاً: *كتب من شروح المذاهب القديمة، فقد آن لنا أن ننشئ فلسفة خاصة بنا؛ يريد بذلك أن يصور النظريات القديمة بصورة جديدة*^(٤).

= دراسة خاصة. وقد نشر مهرون (Mehren) هذه الرسائل؛ هي تحتاج إلى دراسة جديدة ولشر جديد.

(١) ألف في المنطق قصيدة شاملة باسم الرئيس أبي الحسن سهل بن محمد السهلي؛ وله لطائف في الشعر الطي وأنشعار كثيرة، بعضها علمي، وبعضها فلسفي، وبعضها في تجارب الحياة والمواقف التهذيبية؛ وأهم قصائده القصيدة المنية التي وصف فيها هبوط النفس، ومخالطتها للجسم الكيفي، وعروجها إلى عالمها - (ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٠ - ١٨)، وتجد قصيدته في النفس وقصيدته في المنطق، وهي المسماة «القصيدة للدرجة» منشورتين مع كتاب منطق المشركين - القاهرة ١٣٢٨ هـ - ١٩١٠م.

(٢) هو أبو القاسم الفردوسي صاحب الشاهنامه (كتاب الملوك)؛ وهي شعر تبلغ الستين ألف بيت؛ ويقول الأستاذ هوارد (Howard) إن الفردوسي ولد على ما يحتمل عام ٣٢٠ هـ وتوفي عام ٤١١ هـ. انظر دائرة المعارف الإسلامية.

(٣) انظر قسم ٩ مما يلي.

(٤) تجد شيئاً من هذا المعنى في مقدمة ابن سينا لكتابه «منطق المشركين»، ط القاهرة.

٣ - العلوم الفلسفية، المنطق:

ويحاول ابن سينا في طيه أن يعرض المسائل في نسق مرتب، ولكنه هنا ليس بالمنطقي المدقق في علمه. وهو يجعل للتجربة، من الوجهة النظرية على الأقل، مكاناً عظيماً؛ فيفصل مثلاً في بيان الشروط التي لا يمكن بدونها القطع بتأثير دواء من الأدوية، ولكن المبادئ الفلسفية التي يشتمل عليها الطب يجب أن يستعيرها من الفلسفة.

والفلسفة على الحقيقة تنقسم إلى المنطق^(١) والطبيعة والإلهيات؛ والفلسفة بالإجمال تشمل علم الموجود بما هو موجود، وتشمل علم المبادئ التي تقوم عليها العلوم الجزئية^(٢). وبالفلسفة تبلغ النفس المتفلسفة أكبر كمال تتسع لبلوغه الطاقة الإنسانية.

والوجود إما عقلي مفارق، وهو موضوع ما بعد الطبيعة؛ وإما مادي محسوس، وهو موضوع الطبيعة؛ وإما ذهني متصور، وهو موضوع المنطق. وموضوع الطبيعة لا يوجد، ولا يمكن أن يتصور وجوده، يرتفع عن المادة^(٣)؛ أما موضوع ما بعد الطبيعة فلا تخالطه المادة أصلاً^(٤). وتوضع المنطق منترج من المادة بطريق

(١) يقول ابن سينا إن المنطق آلة لتحصيل العلوم ولأنه يكون علماً متبهاً على الأصول التي يحتاج إليها كل من يقتصر المجهول من العلوم (منطق المشرقيين ص ٥). هل أن في تقسيم المؤلف هذا إغفالاً للعلم الرياضي، وهو نجد قروح الفلسفة النظرية عند ابن سينا (نفس المصدر ص ٦ و ٧، والمؤلف يعطى عن هذا التقسيم فيما بعد، في مقاله عن ابن سينا في دائرة المعارف الإسلامية، فيجعل تقسيم الفلسفة على نحو ما نلاحظ.

(٢) يقول ابن سينا إن لكل علم مبادئ، هي مفاهيم تترتب ولا تبرهن فيه؛ وليس على واحد من أصحاب العلوم الجزئية أن يثبت مبادئ علمه؛ هل بيان مبادئ العلوم الجزئية على صاحب العلم الكلي، وهو العلم الإلهي، والعلم الناظر فيما بعد الطبيعة، وموضوعه الموجود المطلق، والمطلوب فيه المبادئ العامة واللواحق العامة. وعند ابن سينا أن العلم الجزئي يبحث في حال بعض الموجودات، بخلاف العلم الإلهي، فهو يبحث في الوجود المطلق، وينتهي في التفصيل إلى حيث تنتهي منه سائر العلوم. والفلسفة الأولى، عند ابن سينا، تبحث في الوجود المطلق؛ والفلسفة الأولى، والعلم الكلي، والإلهي، وعلم ما بعد الطبيعة كلها شيء واحد، هو علم مبادئ العلوم الجزئية - كتاب النجاة ص ١٥٩ و ١١٢ و ١٢٢.

(٣) منطق المشرقيين ص ٦.

(٤) حتى ولا في الصور العقلية كذات الله والملائكة - نفس المصدر ص ٦.

التجريد^(١)، وهو يشبه موضوع الرياضة من بعض الوجوه، لأن موضوع الرياضة قد يكون مأخوذاً من المادة بطريق التجريد^(٢).

ولكن يمكن على الدوام تصوُّره وتركيبه من مادة، على حين أن موضوع المنطق لا وجود له إلا في الذهن، كمعنى الوحدة، والكثرة، والعموم، والخصوص، والوجوب، والإمكان، ونحوها، فيكون المنطق علماً لمعانٍ، هي بمثابة الصور التي تحدّد الفكر.

ومنطق ابن سينا يتفق في التفاصيل مع منطق الفارابي؛ وربما كنا نستطيع أن نرى هذا الاتفاق أقوى ظهوراً، لو أن تصنيف الفارابي المنطقية حُفظت ووصلت إلينا بتمامها. وابن سينا كثيراً ما يؤكد نقص العقل الإنساني، وهذا النقص يجعله في حاجة إلى القوانين المنطقية؛ وكما أن صاحب الفراسة يستنبط من ملاحظ الشخص الظاهرة أخلاقه النفسية الداخلية فكذلك يتوصل صاحب المنطق من المقدمات المعلومة إلى المجهول^(٣). وما أسهل أن يحطّق لهذا الاستنباط أخطاء التخيل والحس؛ فلا بد من مجاهدة الحس للترقى بالتخيل إلى مرتبة المعرفة العقلية الخالصة، التي نستطيع بها الوصول إلى الحقائق المنطقية الملائمة. وكما أن البدوي لا يحتاج إلى تعلم النحو، فكذلك لا يستغنى عن المنطق إلا من جعل مؤيداً بإلهام إلهي^(٤).

وكذلك يتناول ابن سينا مسألة الكليات على طريقة شبيهة بطريقة الفارابي^(٥)، فيذهب إلى أن للأشياء، قبل تكثرها، وجوداً في علم الله وفي عقول الملائكة (عقول الأفلاك)؛ وهذا الوجود تعرض له الكثرة، إذا اتخذ الصورة المادية؛ ثم يرتقي أخيراً، وتزول عنه العوارض المشخصة، حتى يصير معنى كلياً في العقل الإنساني؛ وكما أن

(١) هي أمور قد تخالط المادة، وقد لا تخالطها كالوحدة، والكثرة، والكل، والجزئي. نفس المصدر ص ٧.

(٢) موضوعها مخالط للمادة، وقد يصوره الذهن بلا مادة معينة، كالثلاث والمربع فكل مادة تصلح لمخالطتها. نفس المصدر ص ٦.

(٣) يرمز ابن سينا في قصة حي بن يقظان لعلم المنطق بعلم الفراسة، والفراسة معرفة قلبي يتوسط أمور ظاهرة والمنطق يتوصل به من مقدمات ظاهرة إلى نتائج ومطلوبات خفية (حي بن يقظان طبعة لندن ص ٣).

(٤) النجاة ص ٦، ورأى ابن سينا في أمر النحو والمنطق هو رأي الفارابي المتقدم.

(٥) النجاة ص ٣٥٨ - ٣٦١.

أرسطو فرق بين جوهر أول (الجزئي)، وجوهر ثاني (هو الكلّي المعقول)، نجد
ابن سينا يفرق بين معنى (intentio) أول ومعنى ثانٍ والأول يتعلق بالجزئيات،
والثاني يتعلق بالمعاني العقلية.

الإلهيات والطبيعة:

أما في الطبيعة والإلهيات فالبن سينا يفارق الفارابي، وتظهر هذه المفارقة أكبر ما
تكون فيما ذهب إليه ابن سينا من أن المادة لا تصدر عن الله^(١)، وبذلك جعل
المعقولات في مكان أعلى من كل ما هو مادي، فرفع بهذا من شأن النفس من حيث
هي وسيطة بين عالم العقول وعالم الأجسام^(٢).

ونحن نستطيع من التأمل في معنى الواجب والممكن أن نصل إلى أن هناك موجوداً
واجب الوجود. ويرى ابن سينا أننا لا ينبغي أن نلتصق البرهان على إثبات الباري،
مستدلّين عليه بشيء من مخلوقاته، بل ينبغي أن نستنبط من إمكان ما هو موجود
وما يجوز في العقل وجوده، موجوداً أولاً، واجب الوجود، وجوده عين ماهيته^(٣).

(١) يقول ابن سينا إن الواجب يرى عن الجانب ومن كل جانب بالقوة؛ وهو واحد من كل وجه،
فلا يصدر عنه كثير، لا بالعدد، ولا بالانقسام إلى مادة وصورة، ولا اختلفت الجهات في ذاته؛
وإن فأول الموجودات عنه واحد بالعدد والذات وهو عقل محض. ولا يمكن أن يكون أول
صادر عنه صورة مادية، وإلا كان ما بعدها من الصور موجوداً بتوسطها، في حين أن المادة
قليلة فقط. ولما كانت العقول والنفس جواهر مفارقة لاحتلال أن يكون وجودها عن الأول
بتوسط شيء غير مفارق؛ فالمادة في المرتبة الدنيا بعد النفس (نجاة ص ٤٤٨ - ٤٥٥).

(٢) يستدرك البارون كارا دي فو، عند كلامه عن الفارابي في دائرة المعارف الإسلامية، على هذا
الرأي الذي يراه المؤلف، لأنه يوهم أن الفارابي قال بصور المادة عن الله. ويستدرك البارون
إلى كتاب للفارابي في مبادئ الموجودات موجود بالعبرية (ترجمة موسى بن تيون)، بين فيه
مراتب الموجودات على طريقة مذهب الصوفاء مما يفتق مع ما يقوله ابن سينا تمام الاتفاق.
على أن بيان مراتب المصدور كما نجده عند الفارابي، في مختلف كتبه، لا يختلف عما هو عند
ابن سينا، فالعناصر هي آخر الموجودات راجع من ٢٠٩ - ٢١٢ فيما تقدم.

(٣) يشير هذا بالجملة إلى الفرق بين المتكلمين والفلاسفة في إثبات واجب الوجود فالأولون
يستدلون إلى الحدوث (نجاة ص ٢٤٧)، مستدلّين على الخالق بمخلوقاته، والآخرون يستدلون
إلى الإمكان، فيستدلون على الواجب بإمكان المكات. وابن سينا يحل معنى الفعل والإيجاد
إلى علم، ووجود بعدم العلم، ووجود، ويرهن على أن تعلق للمفعول بفاعله يكون من جهة

وكل ما تحت كرة القمر فهو ممكن، بل الأفلاك أيضاً ممكنة من حيث هي؛ وإنما تعتبر واجبة الوجود بسبب واجب وجود غيرها، مُنزّه عن الكثرة والتخبر. وواجب الوجود واحد لا كثرة في ذاته بوجه، ولا يمكن أن تصدر عنه كثرة؛ هذا الواجب الأول هو إله ابن سينا، ويجوز أن تضاف إليه صفات كثيرة، كالقول بأنه عقل ونحو ذلك؛ غير أنه لا يوصف بها إلا على سبيل السلب أو الإضافة، حتى لا تتعارض مع وحدة الذات^(١).

فالواحد الأول لا يصدر عنه إلا واحد، هو العقل الأول والكثرة إنما تبدأ في هذا العقل، فيتعقله لعلته يصدر عنه ثالث، هو عقل يدبر الفلك الأقصى؛ ويتعقله لذاته تصدر عنه نفس، يفعل عقل الفلك فعله بتوسطها؛ ثم إن العقل الأول، من حيث هو ممكن الوجود، يصدر عنه جرم الفلك الأقصى. ويستمر الصدور على هذا النحو؛ فمن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء: عقل، ونفس، وجسم. ولما كان العقل لا يمكن له تحريك الجسم بغير واسطة، فلا بد له من نفس يؤثر بتوسطها^(٢). وأخيراً يأتي العقل الفعال، وعنه تصدر سائر الأشياء الأرضية، والصور الجنسية، والنفوس الإنسانية؛ وهو يدبر هذه كلها^(٣).



مركز تحت كائنات علمي

« وجوده بغيره، أعنى الإمكان لا من جهة المخلوق، (إشارات طبعة لندن ص ١٤٨ - ١٤٩). ويقول (نفس المصدر ص ١٤٦): بعد إثبات الواجب على أساس أن العالم ممكن، يحتاج إلى علة تخرجه للوجود، لأن وجوده ليس من ذاته: «نقل كيف لم يَخْتِجَ بَيِّنَاتُ لُبِّهِ الْأَوَّلِ... إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتاج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه؛ لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود، فشهد به الوجود من حيث هو وجود؛ وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي: «سُرِّبَهُمْ آيَاتُنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ»، أقول: هذا حكم لقوم؛ ثم يقول: «أَوَلَمْ يَكْفُرْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»، أقول: إن هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه».

(١) صفات الواجب وأدلتها في النجاة ص ٣٦٩ - ٣٨٣، ٣٩٨ - ٤١١، والإشارات ص ١٤٤ - ١٤٧.

(٢) انظر رسالة في معنى الزلزلة، حيث يقول ابن سينا إن المبدأ الأول يؤثر في العقول، وهذه تؤثر في النفوس، والنفوس تؤثر في الأجرام السماوية، وهذه تؤثر في فيما تحت فلك القمر - (طبعة لندن ص ٤٦).

(٣) نجد هنا مفصلاً في النجاة ص ٤٤٧ - ٤٥٥.

وهذا الصدور أزلي لا يجوز تصوُّره على غير ذلك؛ ومحلّه الهيولى. والهيولى مجرد إمكان أزلي لجميع الموجودات^(١). والعقل لا يؤثر في الهيولى؛ فهي الحد الذي يقف عنده فعل العقل، وهي مبدأ التكثر في الجزئيات كلها.

على أنه لم يكن بدّ من أن يستشنع المسلمون الاتّقاء هذه الآراء؛ نعم كان متكلمو المعتزلة يقولون إن الله لا يقدر على فعل الشر، ولا على فعل شيء يخالف الحكمة^(٢)؛ ولكننا هنا نرى الفلاسفة تقرر أنه لا يقدر إلا على فعل ما هو ممكن في ذاته، لا على ما هو ممكن بالإطلاق^(٣)، كما تقرر أنه لا يصدر عنه مباشرة إلا العقل الأول.

أما فيما عدا هذا فنجد ابن سينا لا يألو جهداً في التوفيق بين فلسفته وبين عقيدة جمهور المسلمين، وهم أهل السنة والجماعة؛ فيقول إن كل ما هو موجود، خيراً كان أم شراً، فهو موجود بقدر الله^(٤). ولكن الله لا يرضى إلا الخير؛ والشر إنما هو عدم الشيء^(٥)؛ وإن صدر عن الله فهو بالعرض^(٦). ولو أن الله لم يوجد هذا العالم لما يلازمه من الشر بالضرورة لكان ذلك أعظم شراً^(٧).

ولا يمكن أن يكون العالم أحسن ولا أبلغ مما هو عليه بالفعل^(٨)؛ والنهاية



- (١) إشارات ص ١٥١.
(٢) انظر مذاهب المتكلمين فيما تقدم من هذا الكتاب ص ٧٩ - ٨٠.
(٣) عند علماء الإسلام أن الله لا يمتنع قدرته بالهال ولا بالمتناقض، وهو رأي صحيح. ولعل المؤلف يقصد أن قدرة الله لا تفعل إلا المقدر، كما يمكن أن يؤخذ ذلك من كتاب الإشارات ص ١٥١.

- (٤) لابن سينا رسالة في القدر ينزع فيها مترع أهل السنة فيقول إن الله علم وقدر الأشياء على ما هي عليه قبل خلقها، ويقول: لو جعلنا للعقل سلطاناً في مسألة القدر، وجعلناه حكماً لجعلنا الجنب الأكفسي عرضة لعذل وعذر، فكان يشاؤه ما نشأ نعرض لأجل داهية وسبب أقام حرمه فقام؛ كلا! لا يسأل عما يفعل، يعلم ذلك الرسخون في العلم - (طبعة لندن ص ٥، ٦) - راجع تحليل رسالة القدر هذه ورأي ابن سينا في القدر في آخر هذا الفصل.

- (٥) نجاة ص ٤٦٧.
(٦) نجاة ص ٤٧٤.
(٧) نجاة ص ٤٧١.
(٨) من الموجودات ما هو غير محض مبرّه من الشر، كالأمور العقلية والسماوية؛ وبقي نعت من الوجود، هو هنا الأرضي؛ والخير فيه غالب على الشر، والشر فيه لأجل الخير، وينتهي ألا يترك غير كثير لتفادي شر قليل، وعدم وجود العالم أعظم شراً من وجوده كما هو. ويوجد في-

الإلهية السارية بتوسط نفوس الأفلاك تتجلى في نظام العالم البديع. والله والمعتول
المفارقة لا تعلم إلا الكليات، فلا تُعنى بالجزئيات^(١). ولكن لما كانت نفوس الأفلاك
تقدر على إدراك الجزئيات^(٢)، ولما كان العقل يؤثر في الجسم بتوسط تلك النفوس،
فإن في هذا مسوغاً للقول بالعناية بالجزئيات، وبأشخاص الإنسان؛ وهو يمكننا
من تعليل الوحي وما إليه.

ويظهر أنه ليس بمستحيل، عند ابن سينا، أن يُوجد جوهرٌ من عدم، أو أن
ينعدم بعد الوجود، وذلك خلافاً للقول بالحركة المتصلة، أو بخروج الأشياء على
التدرج من الإمكان إلى الوجود. وكلام ابن سينا في العلاقة بين أصناف الموجودات
من العقل والجسم، والصورة والمادة، والجوهر والعرض، يغلب عليه الغموض في
الجملة. وأياً ما كان فللمخوارق مكانٌ في فلسفة ابن سينا^(٣)؛ وهو ينهب إلى أن
في الانفعالات النسبة القوية التي تسبب حرارة شديدة، على نحو مفاجيء، مثلاً

= النجاة فصلا في العناية الإلهية وسلام دخول الشر في القضاء الإلهي ص ٤٦٦ - ٤٧٧. وآراء
ابن سينا هنا تتصل بآراء من تقدمه من فلاسفة اليونان، وهي فيما يتعلق بالحكم على هذا العالم
تشبه آراء لبيتر شهاً تماماً في كتابه *Studien zur Theosophie*. وهذه نقطة طريفة تحتاج
إلى دراسة، ولا بد أن تكون آراء ابن سينا قد عرفت للأوربيين من طرق ترجمة كتابه *الشفاء*.
(١) عند ابن سينا أن العقل الواجب لأشخاص الجزئيات، مع ما يعرض لها من كون وفساد، يقتضي
تغير ذاته، دبل واجب الوجود يعقل كل شيء على نحو كلي؛ ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء
شخصي، فلا يعزب عنه مقال ذرة في السموات ولا في الأرض. وكيفية ذلك أنه يعقل ذاته،
ويعقل أوائل الموجودات، وكل ما يتولد عنها؛ فإدراكه للجزئيات هو بإدراك أسبابها وتوابعها،
على نحو ما يستطيع العالم بحركات السموات أن ينبئ بكسوف معين لإحاطته بأسبابه.

(٢) نجاة ص ٤٩٣ وإشارات ص ٢١٠.

(٣) يحصر ابن سينا النمط العاشر من إشاراته لأسرار الآيات؛ فإذا بلغنا أن عارفاً أمسك عن
القوت مدة غير معتادة أو أطلق بقوته فعلاً، يخرج عن وُسع مثله، أو حدث عن غيب، فينبغي
أن نصدق ذلك؛ ولكن ابن سينا يعقل هذه الأمور المخارقة لمستمر العادة تعليلاً يرجع فيه إلى
اعتبار أمور الطبيعة: ففي الإمساك عن الطعام مثلاً يعتمد على ما بين الجسم والنفس من علاقة
فأحوال النفس تؤثر في قوى البدن والمكس، كما أن الشهوة تسقط عند الخائف وقوى بدن
العارف تتجنب وراء نفسه التوجه بالكلية إلى العالم القلبي، فتعطل الأفعال الطبيعية المنسوبة
إلى النفس النباتية؛ وينتهي ابن سينا إلى أن إمساك العارف عن الطعام غير مضاد للذهب الطبيعة
وليرجع القارئ إلى استقصاء الخوارق وتعليلها في الإشارات ص ٢٠٧ - ٢٢٢.

للآثار الخارقة التي تحدث عن النفس الكلية، وإن كانت هذه النفس تجري في العادة على قانون طبيعي^(١).

ومع قول ابن سينا بمثل هذه الاستعدادات في النفس، فقلما انتفع بها في بحثه أو بنى عليها فلسفته. وهو يحارب التنجيم والكيمياء بحجج العقل الخالصة. على أنه لم يكد يموت حتى نسبت إليه أشعار في التنجيم^(٢) وصورته بعض القصص التركيبية الشعبية بصورة ساحر، وربما كان محل محل صوفي قديم كان في تلك القصص.

وأكبر دعامة يقوم عليها مذهب ابن سينا في الطبيعة هي افتراض أن الجسم لا يمكن أن يكون فاعلاً؛ والفاعل هو دائماً قوة أو صورة أو نفس أو العقل بتوسط النفس. وعنده أن في العالم الطبيعي قوى متدرجة لا حصر لها، وأهم مراتبها من أدناها إلى أعلاها هي: قوى الطبيعة، والنبات، والحيوان، والنفوس الإنسانية، والنفوس الكلية.

٥ - الإنسان والنفس الإنسانية

وجه الفارابي كلُّه إلى العقل الخالص، وقد أثر التأمل لذاته؛ أما ابن سينا فتأثرته موجّهة دائماً إلى النفس. وكما أنه في طبعه وضع الجسم نصب عينه، فإنه في فلسفته جعل النفس في هذا المكان؛ بل هو يسمي موسوعته الفلسفية: «الشفاء» (أي شفاء النفس)؛ فعلم النفس هو محور فلسفته.

ومذهب ابن سينا في الإنسان ينتهي [أي أن الإنسان مركب من جسد ونفس]، وليس بين الجسد والنفس اتصال في الجوهر. وكما أن الأجسام كلها توجد من امتزاج العناصر بفعل الكواكب، فالجسم الإنساني ينشأ من أحسن الأمزجة العنصرية اعتدالاً؛ وإذن فمن الممكن أن تنشأ الأجسام نشوءاً طبيعياً، ويمكن أيضاً وجود نوع الإنسان وفناءه على هذا النحو الطبيعي^(٣). ولكن النفس لا تنشأ من امتزاج

(١) نفس المصدر.

(٢) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٦.

(٣) يقول ابن سينا إن جميع العناصر الأربعة بطبقاتها طوع الأجرام الفلكية والكائنات الفاسدة -

العناصر، وهي ليست صورة لازمة للجسد، بل هي عارضة له. ولكل جسد نفس خاصة لا تصلح إلا له؛ وهي تفيض عليه من واجب الصور، وهو العقل الفعال. وكل نفس من أول أمرها جوهر جزئي مستقل بذاته، ولا تزال جزئيتها واستقلالها يتزايدان مدة بقائها في الجسد.

على أن هذا لا يتفق بوجه مع القول بأن المادة أصل التكثر في الجزئيات؛ ولكن فيلسوفنا يكثر النفس، ويُعجب بها إعجاب الأب بابن له صغير نابغ. ولم يكن ابن سينا سهل التصديق لما يُلقى إليه، وهو كثيراً ما يحذّرنا من أن تتسرع في قبول أمور من عجائب أحوال النفس وخوارقها^(١)؛ ولكنه يقص علينا الكثير من قوى النفس العجيبة المختلفة، وما يمكن أن يصدر عنها من آثار، وهي تسلك طرق الحياة الملتوية المتشعبة وتتجاوز مهاوي اللاوجود وتجتاز مراتب الموجودات المتفاوتة.

والقوى النظرية أفضل قوى النفس والحواس الظاهرة والباطنة تنقل إلى النفس الناطقة معرفة هذا العالم. وابن سينا يفصل بين نوع خاص في نظرية الحواس الباطنة، أو قوى التخيل المتوسطة بين النفس والعقل والتي مركزها الدماغ.

جاء الفلاسفة المتطوِّبون على القول بوجود ثلاث حواس باطنة، أو ثلاث مراحل لعملية التخيل:

١ - جمع الإدراكات الحسبة الجزئية بجملتها، وجعلها صورة كلية، وذلك في مقدّم الدماغ [الحس المشترك].

= تتولد من تأثير تلك وطاعة هذه. وإذا امتزجت العناصر امتزاجاً أكثر اعتدالاً نشأ عنها بسبب القوى الفلكية نبات، وإذا زاد اعتدال المزاج استعد لقبول النفس الحيوانية بعد أن يستوفي درجة النفس النباتية، حتى إذا تمّسك في الاعتدال قبل النفس الإنسانية. على أن قوى النفس ليست ناشئة عن امتزاج العناصر، بل هي مستفادة من خارج - النجاة ص ٢٤٩، ٢٥٦، ٢٥٧، وكتاب النفس طبعة فائلك ص ٢٨ - ٣٠. على أن الكندي قد سبق ابن سينا بالقول بشيء من هذه الآراء، فهو يفسر نشوء النوع الإنساني وما على الأرض من الحرث والتسل بفعل المؤثرات العلوية التي هي أدلة في بدء المبدع. رجع الجزء الأول من رسائل الكندي، ص ٢٠٨ - ٢٣٧.

(١) ارجع إلى النمط العاشر من الإشارات حيث يعلل ابن سينا الخوارق تعديلاً يجعلها جارية على قانون الطبيعة.

٢ - التصرف في هذه الصور التي في الحس المشترك وتحويلها بمعونة الصور الموجودة قبلها، أعني حدوث الإدراك على الحقيقة؛ وذلك في التجويف الأوسط من الدماغ.

٣ - حفظ الصور المدركة، في الحافظة؛ ومركزها مؤخر الدماغ. أما ابن سينا فهو يذهب في التحليل إلى أبعد من هؤلاء الفلاسفة؛ ففي التجويف المقدم من الدماغ نجده يفرق بين الحس المشترك، وبين حافظة هي خزنة للصور التي في الحس المشترك^(١)؛ ثم هو يذهب إلى أن الإدراك، الذي هو وظيفة التجويف الأوسط من الدماغ^(٢)، يحدث بعضه دون شعور، وذلك بتأثير الحياة الحسية التزوعية، كما هو الحال في الحيوان، وبعضه يحدث عن شعور بفعل العقل. وفي الحالة الأولى يظل الإدراك متصلاً بالجزئي، فالشاة تدرك عداوة الذئب^(٣)؛ أما في الحالة الثانية فتتسع دائرة الإدراك، حتى يصير كلياً. وتأتي بعد ذلك قوة خامسة، مقرها التجويف المؤخر من الدماغ، وهي القوة الحافظة المتصورة، أو خزنة الصور التي تتكون من القوة الوهمية الحسية والإدراك العقلي^(٤).

وعلى هذا فعند ابن سينا خمس حواس باطنة تقابل الخمس الظاهرة^(٥)؛ غير أن هذه الحواس الباطنة تختلف تمام الاختلاف عن نظائرها عند إخوان الصفا (انظر ب ٣ ف ٢ ق ٨).

وهنا يمرض سؤال لا يجيب عليه ابن سينا وهو هل يمكن فصل التذكر واعتباره قوة مستقلة عن الحفظ^(٦)؟

(١) يسمى الحس المشترك غلطاً (تجاة ص ٢٦٥)، ويسمى المتصورة (نفس المصدر ص ٥٢)، وهي التي تقبل جميع الصور الحسية التي تأتي بها الحواس؛ ويسمى الحافظة الخيال أو المتصورة، وهي تحفظ ما يقبله الحس المشترك - تجاة ص ٢٦٦.

(٢) تسمى هذه القوة عند الإنسان بالفكرة وعند الحيوان بالمنخلة.

(٣) تسمى هذه القوة بالوهمية، وهي في نهاية التجويف الأوسط، وتترك للعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كعداوة الذئب وحببة الطفل (تجاة ص ٢٦٦).

(٤) ينطبق هذا التقسيم على ما في كتاب التجاة تطبيقاً تاماً، ولطه الرأي الأخير لابن سينا، وفي كتاب النفس أربع حواس باطنة لا تخلو من اضطراب (ص ٥١ - ٥٣).

(٥) للحواس الظاهرة في الحيوان الناطق من حيث النعمة ترتب يخالف تربيها في الحيوان غير الناطق - كتاب النفس ص ٣٦ - ٢٨.

(٦) يسمى ابن سينا القوة الخامسة التي في مؤخر الدماغ القوة الحافظة الناذرة - تجاة ص ٢٦٦ ونفس ص ٥٢.

٦ - العقل:

والعقل هو أعلى قوى النفس النظرية. وفي الإنسان عقلٌ عملي، وفعله يُظهر التعدّد في الطبيعة الإنسانية ظهوراً اعتبارياً غير مباشر^(١)؛ غير أن وحدة العقل تتجلى مباشرة في شعورنا بأنفسنا، أو إدراكنا لذاتنا إدراكاً خالصاً.

والعقل لا يترك قوى النفس الدنيا في مكثها، بل هو يرتقي بها، وذلك بتجريد الإحساس من العوارض المشخّصة وابتزاع صورة كلّية من الصور المتخيّلة.

والعقل يكون في أول الأمر عقلاً بالقوة؛ ثم يصير عقلاً بالفعل، وذلك بما يصل إليه من إحساسات تؤدّيها إليه الحواس الظاهرة والباطنة؛ فالعقل يخرج بالاستعمال من القوة إلى الفعل، وهذا يحدث بواسطة الإدراك، ولكن بهدئ وإتارة من فوق، من واجب الصور، وهو العقل الفعّال الذي يفيض الصور على العقل الإنساني^(٢).

غير أن نفس الإنسان ليس فيها حافظة تحفظ المعاني العقلية المجردة، لأن الذاكرة لا بد أن تتركز ثباتاً على موضوع محسوس. فإذا أدركت النفس الناطقة شيئاً فإن هذا الإدراك يفيض عليها دائماً من العقل الفعّال. والنفس الناطقة لا تمايز بموضوع معرفتها ولا بمقدار ما حصلت من معارف وإنما يكون تمايزها بمقدار سرعة استعدادها للاتصال بالعقل الفعّال، الذي تتلقى منه المعرفة^(٣).

ثم إن النفس الناطقة، التي تعرف ما تحتها بفضل علوّها عليه، وتعرف ما فوقها بشروق نور العقل الكلي، هي الإنسان على الحقيقة؛ وهي حادثة عن عدم، ولكنها جوهر فردي بسيط، لا يطرأ عليه فساد، ولا يخضع له فناء. وفي هذه النقطة وضوح

(١) هذا العقل اعتبار بالقياس إلى القوة المجرّدة، واعتبار آخر بالقياس إلى القوة المتوهم، وثالث بالقياس إلى ذاته - نجاة ص ٢٦٧.

(٢) نجاة ص ٢٦٩ - ٢٧٢.

(٣) للعقل الميولاني حالات: فإذا كان الاستعداد قريباً لم يحتاج في الاتصال بالعقل الفعّال إلى كبير شيء، ولا إلى تعليم، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه؛ وتسمى هذه الحالة من العقل الميولاني قدسياً، ولا يشترك فيه جميع الناس والجنس فكل للذهن يستبط به بذاته الحد الأوسط؛ والذكاء قوة الجنس، والجنس يخافون كلاً وكيفاً. ومن الناس من يكون صافي النفس شديد الاتصال بالمبادئ العقلية، بحيث يشتمل حتماً أي قبولاً لإلهام العقل الفعّال، وترسم فيه الصور التي في العقل الفعّال دضة أو قريباً من دضة - كتب النجاة ص ٢٧٢، ٢٧٣.

يمتاز به مذهب ابن سينا على مذهب الفارابي^(١). ومنذ عهد ابن سينا صار المذهب القائل بخلود النفوس الإنسانية الجزئية الحادثة يُعرف في الشرق بأنه مذهب أرسطو، وصار المذهب المقابل له يعرف بأنه مذهب أفلاطون^(٢). ولهذا كانت فلسفة ابن سينا أكثر من غيرها اتفاقاً مع الدين.

وللنفس من البدن الذي تحل فيه ومن العالم المحسوس بجملته مدرسة تتكوّن فيها. وبعد الموت الجسمي، وهو بطلان نهائي أبدي للبدن^(٣)، تبقى النفس على اتصال قوي أو ضعيف بالعقل الكلي. وسعادة النفس الخيرة العارفة هي في اتحادها بالعقل الفعّال (وهو ليس اتحاداً تاماً)؛ أما غيرها من النفوس فمحظها الشقاء الأبدي. وكما أن ضعف الجسم يؤدي إلى المرض، فكذلك يكون العذاب نتيجة لازمة للنفس الشريرة^(٤). وعلى هذا النحو يكون الثواب الأخروي متناسباً مع الدرجة التي بلغتها النفس من الصحة والمعرفة في حياتها على هذه الأرض^(٥). والنفس التي صفا جوهرها من كدر الطبيعة تنعزى عن آلام هذه الحياة بما تؤمّله من خلود^(٦).

وطبيعي أنه لا يصل إلى الجناب الأعلى إلا القليلون؛ فليس على ذروة الحقيقة مكان يتسع للكثيرين، ولا يصل إلى شريعة معرفة الله التي تندفق متفرّدة في علوها العظيم إلا واحد بعد واحد^(٧).

مكتبة جامعة القاهرة

(١) كتاب النفس ٧٤ - ٧٧. وهنا بين ابن سينا بقاء النفوس بعد الموت متعلقة بالعقل الفعّال، بل هو يقول إنها تتحد به، على أننا نستطيع أن نفهم من كتاب المدينة الفاضلة للفارابي (ص ٦٥)، بطريقة لا تحمل التلصق، أنه يعتقد بخلود النفوس الجزئية؛ ولعل مذهب الفارابي أوضح من مذهب ابن سينا.

(٢) انظر مثلاً التفاهات للفراي طبعة بيروت ص ٢٣ - ٢٤.

(٣) رسالة في دفع الغم من الموت طبعة ليدن ص ٥١.

(٤) نفس المصغر ص ٥١. وبين سينا بحل في هذه الرسالة أسباب الخوف من الموت مبرهنات على أنها ظنون باطلة.

(٥) بين ابن سينا في رسالته في ملهية الصلاة (ليدن ص ٣٤) أن سعادة النفس وثوبها متناسبان مع كمال فعلها في الدنيا - انظر أيضاً رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ١٠ - ١١.

(٦) رسالة دفع الغم من الموت ص ٥١.

(٧) يختم ابن سينا رسالته في مقالات العارفين بأن يشير إلى قلة عدد الواصلين إلى الحق فيقول: «جلّ جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد» - طبعة ليدن ص ٢١ - ٢٢.

٧ - نظرية العقل في فويها الرمزي:

وبجري ابن سينا في بيان مذهبه في العقل الإنساني على طريقة الرمز التي كلف بها أدباء القروس للتأخرون؛ فيتنفع بما انتهى إليه من خيال شعري، ويفسره. وأول ما يستحق عنايتنا شخصية حي بن يقظان الرمزية؛ وهي تبين عروج النفس من عالم العناصر، مجازة عوالم الطبيعة والنفس والعقول، حتى تبلغ عرش الواحد القديم؛ ويظهر حي بن يقظان لفيلسوفنا شيخاً بهياً قد أوغل في السن، ولكنه «في طراوة العز، لم يهن منه عظم»، ولا تضعضع له ركن، وما عليه من المشيب إلا رواء من يشيب^(١)؛ وهو يتطوع بهدايته إلى السبيل.

حاول فيلسوفنا أن يعرف الأرض والسماوات بالحواس الظاهرة والباطنة، وينفتح أمامه طريقان: إلى المغرب طريق المادة والشر، وإلى المشرق طريق الصور المعقولة التي لا تخالطها المادة أبداً؛ ويقود حي بن يقظان فيلسوفنا في هذا الطريق، ويردان معاً شريعة الحكمة الإلهية، ينبوع الشباب الدائم^(٢)، حيث الحسن حجاب الحسن، والنور حجاب النور^(٣)، وحيث القمر الأول^(٤).

فحي بن يقظان هو هادي النفوس الناطقة الإنسانية، وهو العقل الفعال، آخر العقول الفلكية، وهو الذي يؤمّر في العقل الإنساني^(٥).

(١) قصة حي بن يقظان، طبعة ليدن ص ١ - ٢.

(٢) يقصد بالشباب الدائم أن العالم العقل تعمده العقول الفارقة. وهم لا يحريهم تغير، ولا تستعجل به طبائهم إلى الشيب والهرم والوالد فيهم، وإن كان أقدم مدة فهو كشيخ وأشبأ بهجة، وابن سينا يشير بذلك إلى صدور العقول بعضهم عن بعض، واستحالة وصول أثر الزمان إليهم (حي بن يقظان ص ٢٠).

(٣) يقول فيلسوفنا: لو هم أحد أن يتقبل الأول حصر طرفه، وكاد يختلف بصره، لأن شدة حسنه تحجب حسنه، ونوره يحول دون مشاهدة نوره (حي بن يقظان ص ٢١).

(٤) يريد أن الأول فوق الوصف، وفوق الإدراك، وكله لحسنه وجه، ولجوده يده، لا يعرف بغير ذاته، فهو فوق التمثيل والوصف.

(٥) غير للقارىء أن يرجع إلى قصة حي بن يقظان مع الشرح الذي نشره معها مهرون Meheron وهي قصة رمزية تبين قوى الإنسان وتقيته بمقتضياتها؛ فالرفقاء قوى الإنسان، والعقل الفعال شيخ بهي، والميل مخاطبته استدلال العقل الإنساني، والقوة النفسية أمة في خلق السباع، والشهوانية أمة في خلق البهائم ومكئذ.

ويستخرج ابن سينا مثل هذا المعنى من أسطورة ترجع إلى العصر اليوناني المتأخر أصليها تحوير بعد تحوير، وهي قصة الأخوين سلامان وأيسال^(١): أما سلامان فهو عند ابن سينا مَثَلٌ للنفس الناطقة [وأيسال مثل للعقل النظري، وهو درجتها في العرفان]، وزوجته (القوة البدنية الأتارة للشهوة) تقع في حب أيسال، [فيأبى عليها] (وهذا الإباء هو لتجذاب العقل إلى عالمه)، فتكيد لإيقاعه بين أحضانها [بالاستمانة بأختها (وهي القوة العملية التي تسمى العقل المطيع للعقل النظري) وتلبسها نفسها بدل أختها (وهذا هو تسويل النفس الأتارة)] ولكن قبل أن تحين الساعة الحاسمة يلوح من السماء برق [هو الخطفة الإلهية التي تسبح في أثناء الاشتغال بالأمور الفانية، وهي جذبة من جذبات الحق]، فيكشف لعين أيسال حقيقة الأمر الذي أوشت أن يقع فيه، ويتشله من عالم الشهوات الحسية إلى عالم العقل المحض.

وفي رسالة أخرى يشبه ابن سينا نفس الفيلسوف بطائر يفلت من حبال الحياة الأرضية بعد كد شديد ويطير قاطعاً مناطق شتى، حتى يخلصه ملك للموت من آخر أغلاله^(٢).

تلك حكمة ابن سينا الإشرافية؛ تنسحب لتعبر إلى أشياء، وليس في خزانة طبعه ما يشفي غليلها، ولا تروي ظمأها. *حكمة ابن سينا في القصص*

٨ - الحكمة المشرقية:

ولا يتعرض فيلسوفنا لبناء المذاهب الأخلاقية والسياسية من ناحيتها النظرية، بل يترك ذلك لعلماء الفقه؛ أما هو فيشعر أنه رجل ملهم، كأنه ملاك في مرتبة من

(١) نجد هذه القصة مفصلة، بعد قصتين تشبهتها، وعليها شرح الطوسي، في آخر «تسع رسائل في الحكمة والطبيعات» لابن سينا، طبعة الفسطنطينية ١٢٩٨هـ.

(٢) هذه هي رسالة الطير، وهي من طراز حي بن يقظان، تشبه النفوس يسرب من الطير يستغويها الصيادون، فتقع في أشراكهم، فتضم عليها، ولا تزال تحاول الخلاص حتى تنخلص رؤوسها وأرجلها، وتبقى أرجلها، فتطير مجلولة للعالم المتالية حتى تبلغ عرش الملك فتدخل عليه وتشكو حالها، فيريها من لطفه وينفذ إليها من يخلصها من آخر أغلالها، وهو ملك الموت. (هذه الرسالة مطبوعة في لينن ضمن مجموعة رسائل الحكمة الإشرافية التي نشرها مهران (Mehren). وقد كتب الفزالي من وجهة نظره أيضاً رسالة أسماها «رسالة الطير» في نفس المعنى بوجه عام. وبينه وبين ابن سينا مجال للمقارنة - راجع التعليق في آخر هذا الفصل.

هو فوق جميع القيود الإنسانية. وعنده أن أحكام الشريعة، أو الأحكام الوضعية في الدولة، إنما تجب على العامة. كان محمد (عليه الصلاة والسلام) يرمي إلى إخراج العرب من بدائنتهم؛ ولبلوغ هذه الغاية بثّ فيهم الاعتقاد ببعث الأجساد، وهم ما كانوا ليدركوا معنى السعادة الروحية الخضة، فلم يجد بدأً من أن يعلمهم ما يريد من طريق الأنبياء بعذاب أو نعيم بدني يتظلمهم في الحياة الأخرى^(١). والزهاد، وإن أعرضوا عن متاع الدنيا وطيباتها إعراضاً تاماً، يشبهون هؤلاء العامة المتعلقين بالمحسوس والذين تقوم عبادتهم لله على التمسك برسوم ظاهرية؛ وما ذلك إلا لأن الزهاد إنما يتركون لذات الدنيا مرتقين ثوباً أخروياً^(٢). وشم قوم أعلى مقاماً من العامة ومن الزهاد، وهم [العارفون الذين] يعبدون الله حق عبادته، فيحبونه حباً روحياً، منصرفين إليه بفكرهم، لا يتفنون بذلك غير ذاته الحق؛ فهم لا يرجون ثواباً، ولا يخافون عقاباً^(٣)، ويمتازون على من عداهم بأن أرواحهم قد انطلقت من القيود^(٤).



- (١) هنا تصور خاص لدى بور، لا يحمّد على حصول صراحة ابن سينا.
- (٢) بين ابن سينا في مقالات العارفين (ص ١٩٨ - ٢٠٩) من الإشارات طبعة لندن ١٨٩٢م أن الزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها، وأن الملتزم هو المواظب على العبادات، وأن العارف هو المتصرف بفكره إلى قلبي الجبروت، مستهدفاً لشروق نور الحق في سرّه. وزهد غير العارف معاملة ماء، ككته يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة، وزهد العارف «تنزه عما يشغل سرّه عن الحق، وتكبر على كل شيء غير الحق». وعبادة غير العارف معاملة ماء، ككته يصل لأجرة يأخذها في الآخرة، هي الأجر والثواب، وعبادة العارف «رياضة ما يهتبه وقوى نفسه المتوهمة والتخيلة ليجردها بالتصويف عن جناب الفرور إلى جناب الحق، فتصير مسألة للسرّ الباطن حين ما يستجلى الحق، لا تنازعه؛ فيخلص السرّ إلى الشروق الساطع، ويصير ذلك ملكة مستقرة، كلما شاء السرّ المطلع على نور الحق، غير مُزاحم من الحس، بل مع تشجيع منها له، فيكون بكلية منخرطاً في ملك القلبي».
- (٣) العارف يريد الحق لذاته، ويمدّه لأنه منحق للعبادة، لا رغبة ولا رهبة، وإلا كان الحق واسطة، بل يقول ابن سينا: إن من أثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني، فليس موحداً - نفس المصدر المتقدم.
- (٤) العارفون قد تطلقوا من قيود اللذات، وتمزحوا حتى عن الزهد، لأنه شاغل، وعن العبادة، لأن تطويع النفس الأمانة صجر. وربما ذهل العارف وظل عن كل شيء، ففصله عنه إخلال بالتكاليف الشرعية. وهو في حكم من لا يكلف - نفس المصدر.

ولكن هذا سر ينبغي ألا يُذاع للعامة، والفيلسوف إنما يُفَضَى به إلى خاصة مرعيه^(١).

٩ - عصر ابن سينا والبيروني:

وقد اجتمع ابن سينا في أسفاره بكثير من علماء عصره؛ والظاهر أنه لم تنشأ عن هذا الاجتماع صلات دائمة. وكما أن ابن سينا لا يشعر بفضل لأحد من المتقدمين إلا للفارابي^(٢) فهو كذلك لا يحترف بفضل لأحد من أهل زمانه إلا للأمرء الذين أظلموا في كنفهم. وقد اجتمع باين مسكويه (انظر ب ٤ ف ٣) مرات كثيرة وانتقده. وكانت له مراسلة مع البيروني^(٣)، وهو معاصر له وأعلى منه كعباً في البحث العلمي؛ ولكن سرعان ما انقطعت هذه المراسلة^(٤).

والبيروني أولى بأن يُعدّ تلميذاً للكندي والمسعودي من أن نعتبره تلميذاً للفارابي أو لابن سينا الذي هو أصغر منه سنّاً ومع هذا فيجدر أن نذكر القليل من أمره في هذا المقام، لأنه يعبّر عن خصائص عصره. كان أكبر همّ البيروني متجهاً إلى

(١) هذا هو تصوف ابن سينا أو حكمته المشرقة فني يرى جولنزهير (الفلسفة الإسلامية Kultur der Gegenwart, I, 5, S. 59.) أنها تأسس للعلماء، ويرى شيلر (١٩٢٨) Die Antika, Bd. 4

S. 264 أن ابن سينا قد كونها بالعقل البشري

(٢) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٣.

(٣) هو الأستاذ أبو الرمان محمد بن أحمد البيروني (٣٦٢ - ٤١٠ هـ)، عالم جليل سافر إلى الهند ودرس لغة أهلها ولقائهم ودون دراسته في كتابه: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، وهو من أهمّ الكتب التي تَرجَع إليها في علوم الهند. والبيروني باحث علمي نزيه، وهو يبين في مقدمة كتابه مزال أقدم الكتاب، وحيلولة التعصب دون تقريرهم للنق، ويبدل كتابه عن الهند وكتابه والآثار الباقية عن القرون الحالية على سعة في العلم والمقام بلغات الأمم وتاريخها وثقافتها. وقد أفاد اللغة العربية إذ مرّنها على التعبير عن دقائق التفكير الهندي، وإن علماً يسافر إلى الهند ويقضي فيها أربعين عاماً ويلبس لغة أهلها ليمكن من دراسة علومهم، فهو لادرة في تاريخ الشرق، إذا عرفنا أن فلاسفة الإسلام أنفسهم لم يقرءوا الفلسفة بلغة أهلها - تراجع مقدمة سخاو لكتاب الهند لأجل تقدير قيمة الكتاب ومجهود البيروني.

(٤) لراجع إلى مقدمة كتاب الآثار الباقية طبعة أوروبا للعلامة سخاو Sachau ونظر تاريخ حكماء الإسلام (حصة صوان الحكمة) لليهقي (مخطوط بدار الكتب المصرية ص ٤٢ - ٤٣) ونزعة الأرواح للشهر زوري (مصر بمكتبة الجامعة ص ٢٠٧ - ٢٠٩) ونظر معجم الأدباء ج ٢ ص ٢٠٨ - ٣١٤.

الرياضيات والفلك ومعرفة أحوال البلدان والأمم. وكان باحثاً دقيق الملاحظة، وناقداً صائب النقد. وهو - مع هذا - مدين للفلسفة بما كشفت له من غوامض كثيرة؛ وكان يجعل لها حظاً من عنايته، لأنه يعدّها ظاهرة من ظواهر الحضارة.

وقد أصاب البيروني في أن يبين وجوه التوافق بين الفلسفة الفيثاغورية الأفلاطونية والحكمة الهندية والكثير من مذاهب الصوفية. وملاحظته لسموّ العلم اليوناني، إذا قيس بمحاولات العرب والهنود وبما أنتجته جهودهم، ليس أقلّ من ذلك إصابة للحقيقة. وهو يقول إن بلاد الهند - دَعُ عَنْكَ بلاد العرب - لم تنجب فيلسوفاً مثل سقراط، ولم يكن للهنود منهجٌ علمي يخلصُ علمهم مما يخالطه من أوهام^(١). ومع ذلك يريد أن ينصرف بعض الهنود، فيرتضي بعض تعاليم أصحاب أرجيهده، ويذكر منها ما يأتي: «تكفيينا معرفة الموضوع الذي يلفه الشعاع، ولا نحتاج إلى ما يلفه، وإن عظم في ذاته؛ فما لا يلفه الشعاع لا يتركه الإحساس، وما يُحسن به فليس بمعلوم»^(٢).

ومن هذا تبين لنا فلسفة البيروني، فهو يرى أن العلم اليقيني لا يحصل إلا من إحساسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقي^(٣). وعنده أن مطالب الحياة تجعلنا في حاجة إلى فلسفة عملية نُعَمِّرُ بها العُمرَ من الصديق؛ والبيروني نفسه يعتقد أنه بهذا لم يقل كل ما يُقال، ولا آخر ما يمكن أن يقال^(٤).

١٠ - بهمنيار بن المرزبان:

وقد انتهى إلينا من أسماء تلاميذ ابن سينا أكثر مما خُصَّ إلينا من كتبهم^(٥). وقد ذكر الجوزجاني، في ترجمة كتبها لنفسه، تاريخ حياة أستاذه.

(١) كتاب تحقيق ما للهند من مقولة من ١٢، طبعة ليدن ١٩٢٥.

(٢) نفس المصدر ص ١١٠ - ١١١.

(٣) تحقيق ما للهند من مقولة ص ٣٥.

(٤) انظر تعليقاُ خلاصاً عن البيروني، في آخر هذا الفصل.

(٥) من تلاميذ ابن سينا، هذا بهمنيار، أبو الحسن بن طاهر بن زينة المتوفى عام ٤٤٠ هـ وأبو عبيد عبد الواحد الجوزجاني، وأبو عبد الله الحصري. انظر كتاب البيهقي والشهر زوري المتقدم ذكرهما.

وعندنا كذلك بعض الرسائل الذي ألفها أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان، ويكاد ما فيها يكون متفقاً تمام الاتفاق مع مذهب أستاذه ابن سينا. ولكن الميولي تبدو عند بهمنيار مسئلية بعض جوهريتها، وهي، باعتبارها إمكان الوجود، لا تعدو عنده أن تكون إضافة أو معنى ذهنياً^(١).

يصف بهمنيار الله بأنه واجب الوجود الواحد، الذي لا علة لوجوده، ولا تعدد فيه، لا بأنه الحي الخالق لكل شيء. هو يقول إن الله علة وجود العالم، غير أن المعلول مع العلة بالضرورة في زمان واحد^(٢)؛ وإلا كانت العلة غير تامة لعروض التغير لها؛ ووجود الله سابق على وجود العالم سبقاً ذاتياً لا زمانياً، وإذن فيجوز أن يُضاف للباري ثلاث صفات، وهي: كونه أول بالذات؛ وكونه قائماً بذاته؛ وكونه واجب الوجود^(٣). وبعبارة أخرى: إن ذات الله هي وجوب وجوده^(٤). وكل ما هو ممكن يستمد وجوده من واجب الوجود.

وهنا يتفق مع مذهب ابن سينا اتفاقاً تاماً، كما يتفق معه مذهب بهمنيار في العالم وفي النفوس^(٥). وكل شيء تحقق وجوده بالفعل، كعقول الأفلاك المتكثرة بالنوع، أو كالميولي الأولى، أو النفوس الإنسانية المتكثرة بالأشخاص^(٦)، فهو أبدي. والوجود إذا صار بالفعل استحال أن يعدم، لأنه قد نخرج من كل متعلقات الإمكان.

المصدر: رسالة مراتب الموجودات ص ١٢ - ١٩.

(١) يقول أبو الحسن في كتابه ما بعد الطبيعة: إن الممكن يكون مسبوقاً بإمكان وجوده، وهذا الإمكان معنى موجود، وهو إما لا قائم في موضوع وإما قائم في موضوع؛ وفي الحالة الأولى يكون له وجود خاص لا يجب أن يكون به مضافاً، وإمكان الوجود إما هو ما هو بالإضافة إلى ما هو إمكان وجوده ص ٨.

(٢) ما بعد الطبيعة ص ٦.

(٣) «الوجود بما هو موجود لا يختلف في الشدة والضعف، ولا يقبل الأقل والأكثر، وإنما يختلف في ثلاثة أحكام، وهي: التقدم والتأخر، والاستثناء والحاجة، والوجوب والإمكان» نفس المصدر ص ١٠.

(٤) نفس المصدر ص ٦.

(٥) رسالة مراتب الموجودات ص ١٢ - ١٩.

(٦) هذه الأشياء عند بهمنيار بسائط، وهو يقول إن البسيط لو كانت تفسد لوجب أن تكون فيها قوة الوجود والفتاء، فكون موجوداً ومدمومة معاً «فبين أن البسيط، إذا صارت بالفعل، لم تبين فيها القوة والإمكان، بل إنما يصح ذلك في المركبات التي لها إمكانان، فيبطل أحدهما عند كونها بالفعل ويبقى الآخر في المادة». نفس المصدر ص ١٢.

والموجودات العقلية تمتاز بثباتها وتترك ذواتها. وليست الإرادة عند بهمنيار سوى معرفة المرید لما يلزم عن ذاته^(١)، وحياة النفس الناطقة وسعادتها هي في إدراكها لذاتها.

١١. أثر ابن سينا بعد وفاته:

وقد كان لابن سينا تأثير واسع النطاق. ونال «قاتونه» في الطب تقديرًا عظيمًا، حتى في الغرب، من القرن الثالث عشر إلى السادس عشر للميلاد؛ ولا يزال أهل فارس يتداولون بما يصفه لهم إلى أيامنا. وكان تأثير ابن سينا في الفلسفة النصرانية في القرون الوسطى عظيم الشأن وقد جعله دانتى بين أبقرراط وجالينوس؛ وزعم أسكالجر (Scaliger) أنه قرين جالينوس في الطب، وأنه أعلى منه كميًا في الفلسفة.

كان ابن سينا، ولا يزال، يُعَدُّ عند أهل المشرق أمير الفلاسفة؛ وقد ظلت الفلسفة الأرسطية المصطفة بالمذهب الأفلاطوني الجديد معروفة عند الشرقيين على الصورة التي عرضها فيها ابن سينا. ولمؤلفاته مخطوطات كثيرة، وهذا دليل على ذيعها. ويُعرف من مختصرات كتبه وشروحها ما سجل عن الحصر، وكان الأطباء ورجال الدولة، بل وعلماء الدين، يدرسون كتب ابن سينا ولم يكن يتجاوز كتبه إلى الأصول التي أخذ منها إلا القليل من علومهم سوى

ولا عجب أن يكون لابن سينا أعداء كثيرون من أول الأمر، وكانوا أهل صوتاً من أصدقائه. وقد رُجِدَ عليه بعض الشعراء^(٢).

أما علماء الدين فهم بين موافق له، وبين يحاول دحض مذهب. وقد أمر الخليفة المستنجد في بغداد أن تحرق مؤلفات ابن سينا، وكانت ضمن مجموعة فلسفية في مكتبة أحد القضاة؛ وكان ذلك في عام ١١٥٠م (حوالي عام ٥٤٤ هـ)^(٣).

(١) نفس المصدر ص ١٢ - ١٣.

(٢) لما مات ابن سينا من القولنج قال فيه بعض أهل زمانه:

رأيت ابن سينا يعادي الرجال والناس أنفسهم للمات

فلم يشف ما لسه بالشفاء ولم يسج من مرقه بالنجاسات

(ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩).

(٣) لم ترد فيما تقدم إشارة للسياسة عند ابن سينا مع أنه تولى شؤون السياسة والوزارة. ولابن

تعليق هامش ٤ ص ٢١٣

رسالة ابن سينا «في القدر» من أحسن رسائله الرمزية ذات النزعة الصوفية، وهي رسالة متكلفة الأسلوب مثقلة بالمجاز، ولكنها تبين بوضوح رأى ابن سينا في القدر، ولا غرو أن ينتهي ابن سينا إلى رأى في القدر يفتق إلى حد كبير مع مذهب أهل السنة الذين ينسبون كل الأفعال إلى الله، لأنه تقلب في حياة السلسلة بما فيها من مغامرات ونجاح وإخفاق، ومن خطط لا يمكن تنفيذها وأحداث تقع ولا يمكن السيطرة عليها، كما تقلب في حياة المتاع المادي، مسرفاً على نفسه في الحب واللذة، وذلك رغم اشتغاله بالبحث والعلم والفلسفة ورغم زجه بنفسه في بحر التصوف العقلي الجاف، وهو على كل حال ليس من التصوف الحقيقي في شيء. فلا عجب أن يدرك ابن سينا - وهذا ما يدل عليه كلامه في هذه الرسالة - أن هناك تديراً غير تدير الإنسان وسلطاناً غير سلطانه، وأن عقل الإنسان لا يستطيع الحكم على كل شيء، وأن إرادته ليست هي الإرادة الكبرى في الكون. وفي هذه الرسالة أشخاص ثلاثة: أولهم صديق لابن سينا يتخيل مناقشاً له في أمر القدر؛ ثم ابن سينا نفسه؛ والشخصية الثالثة هي الشخصية الرمزية التي يستعين بها ابن سينا في هذه الرسالة كما يستعين بها في رسائل أخرى، وهي شخصية حمي بن يقظان.

يلقى ابن سينا في طريقه إلى أصفهان رفيقاً له، يصفه بأنه «قد شغفه الجدل حباً ونشاً فيه اللداد طبعاً»، وهو يحسب أن الحق يمكن أن يوصل إليه من طريق المداورة والمشاورة المستندة إلى فن الجدل وإلى استعمال العقل (ويشير ابن سينا عن ذلك بذكره «الحرفة المسماة بالكلام» ص ١)؛ وهو، كما يصفه ابن سينا، قد «أطاع نزغات الشيطان في جحد القدر، وهو زلوق عن القبض، لا تملكه الحجة، قد غرى بشبهة زين على قلب من لم يعجم الخليفة بناجد الحلم، ولا اجتلى الحق من وراء سجن رقيق، فما باح له الطماع بسرّه، ولا هتأ وجه الحق في وجهه؛ وإنما يضرب الله من عادات برئته أمثالاً ويجري عليه من مذاهبهم أحكاماً؛ ولقد بردت

= سينا كتاب في السلسلة تكلم فيه عن سيلة الرجل نفسه ودخله وخرجه وأهله وولده وحلمه؛ وقد نشره الأب لويس اليسوعي بمجلة اشرق عام ١٩١١ ص ١ - ١١٧ وبلي ذلك رسالة للشارلي في السياسة؛ فليرجع الفارسي إلى الكلين وليقلون بينهما.

عين عقله كل برود، فلحظه لحظ القدي، وعرضت عليه كل آية، فتولت عنه بركتها» (ص ٣). وهذا الصديق أيضاً قد غشى بصيرته الكلول واستحوذ عليها الهوى واستوحشت منها الهداية، وهو لا يجاهد مخلصاً في الوصول إلى الحق، بل فيه عصبية، كلما أصغر له وجه الحق لفته عنه، على خلاف المجاهدين في الله حق الجهاد المهتدين منه سبيل الرشاد.

وهذا الصديق يقول بالاختيار فيما يفعله، «لا يضرب عرقه في بقعة القضاء، ولا يسقيه من شراب القدر» (ص ١)، وهو ينكر آيات القدر، ويستبعد «أن يكون القدر ذا سلطان مبسوط إلا على عدد من الأسباب مضبوطة» (ص ٢)، ويرى أن أفعال الإنسان وأقواله خارجة عن مشيئة القدر، وأنها من الإنسان وله وعليه، وأن الجزاء بحسب العمل، وأن الأفعال لو كان مصدرها القدر لما أرصد الإنسان لوعده ثواب أو وعيد عقاب (ص ٢)؛ وهو أخيراً يتخذ العقل وحده إماماً، ويريد أن يجعله حكماً حتى فيما يتعلق بالله.

أما ابن سينا فهو يبدو شيخاً قد جلى حاله، فنبل نشاطه وأدركه الوجود، بعد أن كان ضمرته تلهب، وأعصابه يهتف، «تغفرة هذابة الغرب وجواداً خير مكبوح الجماع» لكنه، كما يصف نفسه، «كان على هيئة من ثبوت القدر بقياس معتبر (أي: بدليل عقلي نظري)، فخلق إليه (أي: انصم إليه) من التجارب ما رفته وعضده؛ وإذا شهد القياس للحق وشهدت التجربة للقياس تأكد الإيمان، وعقدت النفس على سرده، وأعرض الوهم عن همز الشبهة ولم يمنحهما الإصغاء».

أما القدر الذي يتحدث عنه ابن سينا فهو غير واضح تماماً، والأغلب أنه ما يقصد من تدبير الله الشامل في هذا الكون وتسييره أمور الكون على ما رتبها من نظام الأسباب والمسببات، دون القول بالتقدير القهري الصريح، ودون تفصيل في معنى القدر. ومن أمثلة تصور ابن سينا لهذا القدر قوله عن صاحبه مؤملاً في هدايته، بعد أن يسر الله لقاء حي بن يقظان: «لعله بموعد من ميقات مكتوب تتفق فيه أحكام ذهنه... ويركد تيار لجاجة، فإن لكل أجل كتاباً».

وقوله أيضاً على لسان حي بن يقظان، مخاطباً ابن سينا نفسه: «هون عليك! فإن الملك لغيرك، ولقد علم (الله) قبل أن خلق ما خلق، وخلق ما خلق، ونظم من

الأسباب ما نظم، واخلط من الأضداد ما خلط، وضرب من الأساليب ما ضرب... وزاوج بين مسكة عقل قليلة الأعوان... وبين شهوة متحفزة وغضب باطل متعجل وحرص أصم عن الذم أعمى عن العبرة، ما زاوج: إن هدى أو ضللا، وإن تقوى أو اتهماكاً، وإن استقامة أو عصيانياً وإن سعادة أو شقاوة، بل عليم أي العدوین أغلب، لا تخفى عليه خافية، فجوز أن يمضي أمره ويقضي قدره وينفذ حكمه؛ وقوله: «فإن الغيب جنة للمعائب مطبقة، يفكها فاجيء من قدر غير مراقب عن عبر غير محسوبة» وكائن من بعيد قرينه القدر أي قرب، وقرب قلذه إلى أعمق شيب» (ص ١ - ٢).

وقوله: «وكائن (أي: وكَم) من خطة كنت خبيراً بأجلتها، قدماً على الدفع في صدر عاجلتها، فوقمت في وجهها، فكأنما... ضبط كفك وثاق المكتوف، وكأنما خدر لسائك عن الاستصراخ، فلم ترحل ولم تقل ولم تفعل حتى لحقتك الخطة فغطت في الورطة... وهل ذلك إلا من أسباب ربها القدر» وفي هذه الحالة تكون الصوارف ضعيفة قليلة الأثر بعيدة عن المكنون على تكون كائنها دواع.

وعندما يسأل حي بن يقظان ابن سينا عن سبب تغير أحواله نجد ابن سينا يعتلر بضربات الدهر وتصاريقه ويقول: **تغيرت طبيعة الإنسان** فهو يكسو ثم ينضو، والتغيير دهنه.

ومن الواضح، إذا نظرنا إلى طريقة ابن سينا في التعبير فيما تقدم وفيما يلي، أن رفيقه يمثل التكلم على مذهب المعتزلة، وخصوصاً أن حي بن يقظان يخاطبه بقوله: فأما أنت أيها «الكليم» فقد ذهبت في أمر الوعد المرقوب والوعد المرهوب وأنها للكاسب دون المذئبر ومن يجري مجرى المجبر والمكادح دون المقسور ومن يجري مجرى المجرور (أي: المقهور) مذهياً... الخ، ومن الواضح أيضاً أن القدر الذي يتكلم عنه هو بالإجمال مذهب أهل السنة، وإن كان ابن سينا يفصل كيفية وقوع أفعال الإنسان منه بحكم ارتباط الأسباب والمسببات وتركيب طبيعة الإنسان ووقوفه وسط المؤثرات الخارجية التي تؤثر عليه في أفعاله.

يلتقي ابن سينا بصاحبه اللجوج، فينكلمان، ويؤدي بهما الحديث إلى الكلام في القدر، فيصخب صاحبه، وترفق به ابن سينا ويذاريه، حتى يقبل حي بن يقظان،

وهو الشخصية الرمزية التي تجمع بين القوى والحكمة، والتي تمثل الحكمة الإلهية، أو هو العقل الفعال الذي يوجه العقل الإنساني، أو هو العقل الإنساني الذي تحركه الحكمة الإلهية، ويستصرخ ابن سينا إلى حيّ، ويستنصر به على صاحبه ويطلب موعظته. والتكلم في الغالب هو حيّ بن يقظان، ويقوم رأيه في القدر بوجه عام على أسس منها:

أولاً: هذا الكون ملك لله ، وهو الذي وضع نظامه.

ثانياً: التنزيه لله عن المقاييس الإنسانية.

ثالثاً: الاستناد إلى ما في طبيعة الإنسان من تركيب وإلى ملاحظة كيفية صدور أفعاله عنه.

فأما عن التنزيه فهو يقول - وهذا هو رأي ابن سينا صاحب الرسالة - إنه لا يجوز لنا أن نحكم على أفعال الله ، مستندين إلى فكرة المصلحة أو إلى عادتنا في تفكيرنا وأفعالنا، ولا يجوز أن يجري على الله ما نعرفه في حق أنفسنا من أحكام الجميل والقيح والمباح والمحظور، لأنه لو كان لما نسميه عقلاً أو حكمة سلطاناً لإباحة وحظر فيما يتعلق بالله لكان جناب القدس عرضةً لعقل وعثر، ولكانت أفعاله متعلقة بالأغراض والدوافع، مما لا ينطبق إلا على الإنسان؛ أما الله فهو، كما يقول ابن سينا مقتبساً هنا آية قرآنية: «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ»، وهذا، بحسب رأي ابن سينا، وهو ما يعلمه من رسخ في العلم وشرب منه نعيماً، وألقيت إليه مقاليد الأسرار، واتجلت له الشبهات، ثم انفسخ له الزمان وامتند به العمر في التجارب. ويقول ابن سينا في موضع آخر: «واعلم أن جناب القدس متبّع أن تظّاه أقدام الأوهام، وأحكام الجبروت عجيبةٌ وغير هذه الأحكام، وأن خالقك ليس إنما يفعل ويذر، ويقدم ويؤخر، لمثل ما تفعل وتذر، وتقدم وتؤخر، وأنت إن استحييت مقايضة صنيع ربّ المرة بصنيعنا اختلفت اللغتان، وتفاوتت اللفظان، وهجمت عليك شبهةٌ مدّلهمةٌ، هي أدجى من شبهك المثارة في باب الوعد والوعيد المطارة من وكر الثواب والعقاب، ويلزمك في كل شبهةٍ منها نرجو محققها وضلالةً تتحرى إزهاقها من كلفة التحسين والاعتذار والتخلص من رقة خالق الاستنكار أكثر مما يلزم خصمك القائل بالقدر».

ثم بين حي بن يقظان في سياق كلامه في هذا المعنى المتقدم، ضارباً الأمثال، أننا لو طبقنا على الأفعال الإلهية مقياسنا العقلية، المستندة إلى ما نعرفه من معنى الحكمة أو المصلحة أو من حكمنا بالحسن والقبح والعقليين على الأفعال، لجعلنا الله تعالى عرضة للوم والعذل من جهة ولخفيت علينا وجوه الحكمة في الكون وما فيه من جهة أخرى؛ ويضرب حي بن يقظان للمتكلم الذي يذهب مذهب المعتزلة - وهو صاحب ابن سينا كما تقدم - مثل رجلين كل منهما تسمو هيمته إلى إقامة بيت في برية عطشى مخوفة، ولكن تعميرها يحقق خيراً، وإلى إعداد هذا البيت بكل يؤدي إلى صيانة ذلك المكان. وكلا الرجلين مستغني عن ثمرة ما يفعل، وأحدهما يعلم يقيناً أنه وإن قصد خيراً وصلاً فإنه لا بد أن يصير البيت في الغالب مصدراً للشروا والثاني حسن الظن بعقبى فعله؛ وكل منهما نفذ ما أراد. ثم يسأل حي بن يقظان المتكلم المعتزلي عن فتوى عقله في فعل الرجلين، فعقله لا شك سيفضي بلوم الأول، وهو ربما عذر الثاني لحسن نيته، ولكنه ربما لامه لعدم تفكيره في عاقبة عمله، وبعد هذا يقول حي بن يقظان: إن كنت أيها الكليم (أي: المتكلم المجادل) تضرب لله أمثالا مما خلق وتجرى عليه أحكام الجميل والقبيح، فأَي الرجلين تضرب لله مثلاً ونسباً به عملاً؟ أليس فتوى عقلك أن الأول منهما هو المثل لله، تعالى عن أن تضرب له أمثالاً؟ **حي بن يقظان** إذا كان من بني البناء قد حشر على من أسكنه فيه وأمره بأن يخلّي عنه واردة الفساد قوماً ذهبنهم السعي بالفساد، ولهم قدرة على إغراء غيرهم بأن يفعلوا مثل فعلهم، وجعل يازاء هؤلاء المفسدين قوماً آخرين يزعمون الناس عن الفساد، لكن العقبات أمامهم كثيرة يحكم نوم دواعي الخير ويحكم الفشاة التي على القلوب والساكن مسكون، لأن المفسدين يجدون من يتألب معهم، والوزعة لا يجدون في الغالب من يشد أزركم، وهو يكون مأموراً مغلوباً وخصوصاً أنه يصبر إلى الفساد الخيب للطبع. وابن سينا هنا يبين أولاً أن المقصود من وجود العالم ووجود الإنسان هو الخير، ولكن هذا الخير يمكن أن يختلط بالشر إلى حد غلبة الشر على الخير، وهو يبين ثانياً صعوبة موقف الإنسان بين دواعي الخير والشر في نفسه وفي خارجها.

وإذا كان المتكلم المعتزلي يقول، مستنداً إلى حكم عقله، بحسن التكليف أو بوجوبه من الله حي بن يقظان يضرب له مثلاً آخر، مثل رجل يجمع جماعة ويقول

لهم: مَنْ أَقَلَّ حِصَّةً مِنْ هَذَا الْحِصْصِيِّ أَثْبَتَهُ طَوْدًا مِنْ نُضَارٍ وَهَضْبَةٍ مِنْ يَاقُوتٍ، وَمَنْ
 لَمْ يَفْعَلْ جَدَعَتْ أَنْفَهُ وَحَمَلَتْ عَيْنِيهِ؛ وَالرَّجُلُ غَنِيٌّ عَمَّا كَلَفَ بِهِ الْجَمَاعَةُ، لَا يَنَالُ
 بِذَلِكَ خَيْرًا وَلَا يَزْدَادُ بِهِ شَرًّا، وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ سَلَّطَ عَلَى الْجَمَاعَةِ قَوْمًا أَقْوِيَاءَ
 يُفَرِّقُونَهُمْ بِالْكَسَلِ وَقَوْمًا ضِعْفَاءَ يَحْثُونَهُمْ عَلَى الْعَمَلِ. ثُمَّ وَفَى الرَّجُلُ بِمَا وَعَدَ وَأَوْعَدَ،
 لِأَنَّهُ أَرَادَ أَنْ يَرْغَبَ مِنْ يَقُومُ بِمَا أَمَرَهُ بِهِ بِمَزِيدِ الثَّوَابِ وَأَنْ يُرْهَبَ مَنْ يَخَالِفُ أَمْرَهُ
 بِمَزِيدِ الْعِقَابِ، وَإِنْ كَانَ لَمْ يَطْعَمَهُ إِلَّا الْقَلِيلُونَ. بَعْدَ هَذَا يَقُولُ حَيٌّ لِلْمُتَكَلِّمِ إِنَّ قِيَمَةَ
 طَاعَتِنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا بِالنِّسْبَةِ لِلْجِزَاءِ فِي الْآخِرَةِ دُونَ قِيَمَةِ ثَقُلِ الْحِصَّةِ بِالنِّسْبَةِ لِلْجَبَلِ
 يَكْثِيرُ. وَلَوْ ضَرَبْنَا لَهُ أَمْثَالًا مِنْ أَعْمَالِنَا فَلَرَبَّمَا كَانَ حَكْمُ الْعَقْلِ عَلَيْهِ كَحَكْمِهِ عَلَى
 الرَّجُلِ الَّذِي تَقْدِمُ ذِكْرَهُ؛ وَيُرِيدُ ابْنُ سِينَا هُنَا أَنْ يَبَيِّنَ عَلَى لِسَانِ حَيٍّ بَيْنَ يَقْظَانِ
 أَوَّلًا أَنَّهُ لَا يَصِحُّ الْحُكْمُ عَلَى التَّكْلِيفِ الْإِلَهِيِّ لِلْإِنْسَانِ بِالْمَقَاسِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَأَنْ يَبَيِّنَ
 ثَانِيًا - مَرَّةً أُخْرَى - صَعُوبَةَ مَوْقِفِ الْإِنْسَانِ بَيْنَ دَوَاعِي الشَّرِّ وَدَوَاعِي الْخَيْرِ.
 وَيَخَاطِبُ حَيٌّ صَاحِبِنَا الْمُتَكَلِّمَ الْمُعْتَرِئَ بِقَوْلِهِ: وَاعْلَمْ أَنَّهُ لَوْ كَانَ أَمْرُ اللَّهِ تَعَالَى كَأَمْرِكَ
 وَصَوَابُهُ كَصَوَابِكَ وَجَمِيلُهُ كَجَمِيلِكَ وَفَحِشُهُ كَفَحِشِكَ، لَمَا خُلِقَ أَمَّا الْأَشْيَاءُ أَعْصَلَ
 الْأَنْيَابَ أَحَبَّنَ الْبَرَّانِ، لَا يَهْدُوهُ الْعَشَبُ وَلَا يَقِيَّتُهُ الْحَبُّ، بَلْ إِنَّمَا يَقِيْمُهُ اللَّحْمُ
 الْغَرِيضُ الَّذِي لَمْ تَبْرُدْ جَرَارَتَهُ وَقَدْ هَيَّاهُ اللَّهُ بِالْمَشْدُقِ الْمَرِيَّتِ، وَالتَّابِ الْمَصْلُوبِ،
 وَالْكَفِّ اللَّطُومَةِ، وَالرَّقَةِ الْعَبَاءِ، وَتَوَارِيثِ الْإِلَهِ، وَلَمَّا خُلِقَ الْعِقَابُ ذَاتَ مَخَالِبِ
 حَقْفٍ، وَجَنَاحٍ أَفْتَحَ، وَمَنْسَرٍ أَشْفَى، لَا تَلْقُطُ حَبًّا، وَلَا تَقْصِلُ عَشْبًا؛ بَلْ خَلَقَهَا
 خَارِقَةً مَازِقَةً، فَائِكَةً هَائِكَةً قَائِقَةً فَارِقَةً. ثُمَّ يَقُولُ حَيٌّ لِلْمُتَكَلِّمِ الْمُعْتَرِئَ مُسْتَهْزَأًا بِهِ:
 أَمَّا كَانَ بِالْعَزِيزِ الْقَدِيرِ، جَلَّتْ قُدْرَتُهُ، رِقَّةٌ كَرَقْتُكَ، أَوْ رِقَّةٌ كَرَقْتُكَ، فَيَرَاعِي مَا
 تَسْمِيهِ عَقْلًا؛ بَلْ هُوَ أَمْضَى بِحَكْمٍ أَدَقِّ صِرَاطًا وَأَشَدَّ تَوَارِيثًا مِنْ أَنْ تَلْحَظَهُ عَيْنٌ مَا
 سَمِيَتْهُ عَقْلًا وَجَعَلَتْهُ إِمَامًا.

وَإِذَا كَانَ الْمُتَكَلِّمُ الْمُعْتَرِئَ يَقُولُ بِالْعَرَضِ فِي الْآخِرَةِ عَنِ الْآلَامِ الَّتِي تَلْحَقُ الْبُرَّاءَ
 وَالْخِيَوَانَاتِ فِي الدُّنْيَا فَإِنَّ ابْنَ سِينَا يَنْقُدُ عَلَى لِسَانِ حَيٍّ بَيْنَ يَقْظَانِ فِكْرَةَ الْعَرَضِ
 الْأُخْرَوِيِّ، خُصُوصًا وَإِنَّهُ عِنْدَ ذَلِكَ سَيَكُونُ قَدْ مَضَى زَمَانٌ يُنْسِي الْآلَامَ وَيُزْهِقُ
 الْبَرَّةَ وَيَفْشَأُ الْفَيْضَ وَيَكُونُ فِيهِ مَا كَانَ كَأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ. وَيَنْتَهِي حَيٌّ فِي تَقْدِيمِهِ لِحُكْمِ
 الْمُتَكَلِّمِ الْمُعْتَرِئَ بِعَقْلِهِ بِأَنْ يَنْبَهَهُ إِلَى أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَعْمَلِ الْكَلَامِ عَلَى طَرِيقَتِهِ، وَإِنْ كَانَ
 لَعَلَّهُ أَعْبَرَ بِالْكَلامِ مِنْ أَعْلَاهُ، كَمَا يَنْبَهُهُ إِلَى أَنَّ الْفَيْضَ فِي مَشْكَلاتِ الْقَدْرِ إِلَى عَقْلِ

غير العقل الذي يتكلم عنه، إلى عقل قد انكشفت عنه الغشاوة؛ أما العقل، كما يحدث به المتكلمون، فهو في نظر حي بن يقظان عقلٌ سُوقيٌّ، يعرض له العجز والنقص والمخداع، وهو غير قادر على مواجهة إشكالات الوعد والوعيد، ويمكن أن يعرض له إشكال فيضيق عليه المخاف ويرتبك في الشرك ويطلب الحرب فلا يستطيع. وهذا العقل السوقي، فيما يحاول، إنما هو كحاطب ليل أو حالب طير. وبعد هذا يقول حي، مشيراً إلى العوامل الخفية التي توجه الإنسان أو تساعد في أفعاله: إن لكل درك تيسيراً، ولو كفت الفطرة أو الجدل لكتب كل إنسان مثل كتابة ابن مقلة أو لعب كما يلعب النابغة، وربما فضلهما البعض جداً والبعض جهداً، وربما حاول البعض ذلك فراوغه التيسير، وكأنما فقد به عن شأومها فتح مضبوط، فأضرب عن الكتابة واللعب إلى غيرهما من الأعمال.

ويختم حيُّ كلامه في هذا الباب مقتبساً جزءاً من حديث نبويٍّ صحيح، فيقول: وما أصدق ما قيل: «إعملوا فكل ميسر لما خلق له».

وكان الاعتراضات التي يوجهها ابن سينا على لسان حي بن يقظان، إلى استعمال العقل كما استعمله المعتزلة، والتي لا بد من الرد عليها، من قولهم بالتحسين والتقيح العقليين، وقولهم بأن الله في أفعاله عاقل الحكمة وأنه يفعل الأصلح، كما يتصور الإنسان الحكمة والصلاح - كان هذه الاعتراضات هي المقابل لما اعترض به أهل السنة منذ أيام الأشعري، من أن العقل ليس له أن يحكم بالحسن ولا بالقبح على الأفعال بوجه عام، وليس له خصوصاً أن يحكم على أفعال الله على الأساس الذي عليه يحكم على أفعال الإنسان، ومن أن الأصلح، كما نفهمه، لا يتحتم أن يكون هو الأصلح في الحقيقة أو بالنسبة لله. وتروى مناظرة جرت بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه أبي علي الجبائي حول فكرة المعتزلة في مسألة فعل الله للحكمة ولما هو أصلح. فالمعتزلة يؤكدون ذلك، على أساس ما يفهمه الإنسان ويعرفه من أمر الحكمة والصلاح؛ والأشاعرة يؤكدون ذلك أيضاً، لكن على أساس الحكمة التي تليق بالله: يسأل الأشعري أستاذه أبا علي الجبائي في أمر ثلاثة أشخاص أو ثلاثة أخوة: أحدهم أخترم حداثاً، والآخر آمن، والثالث كفر. فيجيب الجبائي، تمشياً مع أصل العدل عند المعتزلة، بأن المؤمن من أهل الدرجات، وأن الكافر من المالكين، وأن الثالث الذي مات طفلاً من أهل النجاة؛ فيسأله الأشعري: هل يمكن

أن يرقى الطفل إلى مرتبة أهل الدرجات؟ فيجيب الجبائي: لا، لأن المؤمن نال الدرجة التي وصل إليها بفضل الطاعة. فيشير الأشعري اعتراضاً على لسان الطفل، إذ يقول لله: التقصير ليس مني. لأنني لو عشت لأطعت. فيجيب الجبائي بأن الله سيقول لهذا الصبي: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت، فراعيت مصلحتك وأمتك قبل سن التكليف. عند ذلك يشير الأشعري اعتراضاً آخر على لسان الكافر، إذ يقول لله: إنك علمت حالي وإني سأكفر، ولكنك لم تراع مصلحتي! وهنا - كما يقول مؤرخو المقالات - أفجم الجبائي، وتبين عدم كفاية أصل من أصول المعتزلة، كما تبين ما يؤدي إليه هذا الأصل من تناقض. والمقصود بطبيعة الحال هو إقامة الدليل على أن الحكم على أفعال الله بحسب المقاييس الإنسانية غير جائز، لأنه استعمال لمقاييس نسبية محدودة في الحكم على حكمة إلهية أعلى من الحكمة الإنسانية. والأشاعرة يقولون إن من يريد أن يحكم على فعل الله بالمقاييس الإنسانية مُشَبِّه بين الإنسان وبين الله في الأفعال. ومن المعلوم أن الفلاسفة يتقلدون العقل، كما يستعمله المتكلمون، كما أنهم يتقلدون الأصول التي ينسبونها إليها المتكلمون آراءهم، معتبرين أنها لا تعدو أن تكون أقوالاً مستعملة مأخوذة من «بادئ الرأي المشترك» من غير تحصيل. ومن المعلوم أيضاً أن الصوفية يتقلدون العقل عند المتكلمين، ويعتبرون أنه عند هؤلاء المتكلمين عبارة عن مجموعة من الأصول والمناهج الجدلية غير المختصة، ومقصودهم جميعاً هو تنزيه الله في أفعاله عن المقاييس الإنسانية وإقامة الأدلة على أساس نظري ثابت لا يشك فيه العقل - هذا من جانب الفلاسفة - أو على أصول تليق بالكمال الإلهي والحكمة الإلهية وهذا من جانب الصوفية..

وعند ابن سينا شيء من هذا كله، فهو ينزع منزَع أهل السنة والصوفية في وقت واحد

أما فيما يتعلق بالأصل الثالث الذي يقوم عليه رأي ابن سينا على لسان حي ابن يقظان - وهو الاستناد إلى ما في طبيعة الإنسان من تركيب وإلى ملاحظة كيفية صدور الأفعال عنه، فقد تقدمت (ص ٢٧٦) الإشارة إلى ما يقرره ابن سينا من ترتيب الله للأسباب ومزجه في الطبيعة الإنسانية بين عقل قليل الأعوان وشهوة متحفزة وغضب متعجل باطش، ومن أن أفعال الإنسان، هدىً كانت أو ضلالاً،

تنتج عن تصارع هذه القوى، بحيث يجب على الإنسان أن يقبل هذا الوضع الإلهي ويرضى به، من غير أن يكون في صدره حرجٌ ومن غير أن تذهب نفسه حسرات، مسخطاً على ما يقع من الإنسان، وبكفيه أن يستكر الشر، لكن في رفق ومع العظة للشرير باللطف دون العنف.

والى جانب هذا بين ابن سينا على لسان حي موقف الإنسان، من حيث أفعاله الإرادية، وهو بين المؤثرات الداخلية والخارجية التي تمن أفعاله، وسط هذه الطبيعة التي هو جزء منها، ولعله ليس الجزء الهام (راجع كتاب النجاة لابن سينا ص ٤٦٦ فما بعدها). يقول ابن سينا إنه لا تنهض في الإنسان إرادة إلا ويكون قد تمثلت في خياله قبلها صورة تبعث الإرادة وتوجهها، وقد لا يكون هذا الباعث ثمرة تعقل رصين ولا ظن مستحوذ ولا تخيل لازم، بل ربما كانت نتيجة سحرة أو خلجة غير مضبوطة، تبعث إرادة غير ناضجة، تدفعها وتقويها دواع كثيرة من العادة والشهوة، أو اندفاع القوة الغضبية، وهذا لا يقتصر على فعل الإنسان في حال اليقظة، بل إن أفعال العاثر أو الغنى تنشأ عن نفس البواعث، فالتائم وإن كان نائم الظاهر فهو يقظان الباطن، وهو في غلبته يتوهم، وهو بتوهمه يحس، ويحسسه يتزع ويشناق؛ وكل ذلك بفضل أدواته وقواه الباطنة التي لا تنام، وإن نامت الحواس والأدوات الظاهرة. وإذا عكس فعل إنساني إرادي ناشئ عن طاعة لشوق وتزوع، وهو أيضاً حادث بعد أن لم يكن، فلا بد له من سبب «موجب»، وإلا لما كان معلولاً. فالأفعال الإرادية منشؤها أسباب «موجبة»، ولا يمكن أن يتطرق إليها «التجويز». وإذا تبسط سلطان الدواعي وتوافقت البواعث من كل صوب، وتسلمت على قوة العزم، فأخذتها بين قود حاد وسوق دافع لا يعرفان ريثة ولا تعريجاً، خضعت لها رقابُ الإرادات وانقادت لها الأعمال؛ وكم من موقف وقف فيه الإنسان - كما تقدم الكلام (ص ٢٧٦) - فكان كأنما يُساق سوقاً، وكأنما قد خلى لسانه وأوثق كتافاً، فوقع في الورطة؛ وابن سينا يرد هذا إلى القدر والدواعي التي تقدم ذكرها لا تسلط على النفوس بدرجة واحدة، لأن النفوس متفاوتة في القوة والضعف وفيما يحصل لها من السجايا والأخلاق والملكات بسبب التعود والتربية؛ وقد تتصادم الدواعي والأسباب في مجرى حياة الإنسان، فتتحرف به عن مقاصد إلى أخرى. والنتيجة الأخيرة هي أن إرادة الإنسان إن لم تكن

«موجبة» (يعني معلولة) فهي كالموجبة، ولولا أن لفظ «الإجبار» يتضمن معنى الحمل والاستكراه لمال ابن سينا - كما يقول - إن القول بأن الإنسان مجبور، ولكنه وإن لم يكن مجبوراً فهو في رأيه كالمجور. ولا يوجد كبير فرق، في نظره، بين مَنْ ينفي القدر وبين من يثبت الدواعي المتسلطة، فنفي القدر مع إثبات الدواعي لا يخرج عن القول بمؤثرات قاهرة تؤثر على الإنسان في أفعاله.

وإذا كان هذا هو موقف الإنسان بين مختلف الدواعي والصورف التي تؤثر في أفعاله، وكان الإنسان معذوراً بحكم موقفه الصعب، وأيضاً إذا كان الإنسان الكريم يسرع إلى معذرة من كان معذوراً حقاً أو كان شبيهاً بالمعذور، فإن ابن سينا يسأل المتكلم المعتزلي كيف يقضي على الله عزت قدرته بأنه لا بد من أن ينفذ الوعيد ويخلد العصاة في جهنم، كما يخاطبه مشيراً إلى مذهب المرجئة والمعتزلة في هذا الباب: وإن كنت تنزه جبروتك عن للقياسة بغيره فمن عزلك عن «الإرجاء» خائباً وسؤل لك القول بالتخليد (تخليد العصاة في جهنم) واجباً؟

يتبين مما تقدم أن ابن سينا في مسألة القدر يميل إلى مذهب أهل السنة من أكثر من ناحية، وأنه إذ يتكلم في القدر يتصور أمامه مذهب المعتزلة وبعض أصولهم، وهو يشير أيضاً إلى الفرق بينهم وبين المرجئة. والجديد في كلامه هو بيانه لكيفية صدور أفعال الإنسان معلولة عن قلة الختمية، مما يبدو كأنه قول بالجبر الصريح، فهو يحلل العمل الإرادي، ليبين ما فيه من آلة وعلية، فيرى أن ثم علية، وجبرية من داخل الإنسان ومن خارجه، وهذا، وإن كان قد يكون مطابقاً للواقع، إذا نظرنا إلى الدواعي والصورف الظاهرة، وإن كنا نجد أيضاً عند مَنْ جاء بعد ابن سينا من مفكرين إسلاميين أو أوربيين في العصر الحديث، فإن تصوير الإنسان كأنه ميدان لتعمل دواع وصوارف تفعل فعلها على نحو «طبيعي» وتؤثر على الإنسان في أفعاله تأثيراً «طبيعياً» أيضاً، لا سلطان للإنسان عليه، ومن غير أن تكون للإنسان ملكة مستقلة هي الإرادة التي من شأنها أن ترتفع بالإنسان عن مجال للمؤثرات الطبيعية، هذا هو في الحقيقة تصوير للإنسان من ناحية واحدة، هي طبيعته المادية. وهذا ربما يلقى برجل من طراز ابن سينا، كانت الشهوات غالبة عليه. وكلام ابن سينا، رغم ما فيه من تنزيه الله ومن معارضته للمعتزلة، لا يحل المشكلة فلا بد من الاعتراف، على أساس ما يحسه الإنسان في نفسه من قدرة وإرادة وحرية، وعلى

أسس الواقع المشاهد من ارتفاع الكثير من الناس عن مجال الدواعي والبواعث المادية، بوجود الإرادة ملكة مستقلة. بل يقول ابن سينا نفسه في إحدى رسائله، وهي رسالة الطير (طبعة ليدن ص ٤٣) في معرض الحث على طلب الكمال: «لا عجب إن اجتنب ملكٌ سوءاً ولرتكبت بهيمةً فييحاً، بل العجب من البشر، إذا استولت عليه الشهوات، أو بذل لها الطاعة، وقد نُورِت بالعقل جبلته، ولعمر الله يَدُ الملك بشرٌ ثبت عند زوال الشهوة... وقصر عن البهيمة إنسيٌّ لم تفو قواه بدوء شهوة تستدعيه»، لا بد من الاعتراف من الناحية العملية الواقعة على الأقل بمنصر الإرادة كعامل مستقل بذاته في نور العقل؛ ولا معنى لإرادة الخير وفعله من غير مقدرة على الشر وفعله، فإمكان فعل الشر وفعله شرط لإمكان فعل الخير وفعله، وهذا العالم مجال لفعل الخير، لأنه مجال لإمكان فعل البشر.

هذا إذا تكلمنا معبرين عن الظاهر وعن الواقع، وذلك أن مشكلة القدر أعمقاً وأصلاً واعتبارات ميتافيزيقية تناولناها فيما تقدم (ص ٧٠ - ٩٣)، فليرجع القارئ إلى ما ذكرناه. وراجع رأي الغزالي في القدر بمعنى وقوع الحوادث الكونية عن أسبابها الكلية، وذلك في كتابه «المقصد الأسنى»، وهو ما يذكره الغزالي في كتابه «الأربعين في أصول الدين»، القاهرة ١٣٤٤ هـ ص ١٣ فما بعدها، ورأي ابن رشد في القدر بمعنى دخول أفعال الإنسان ضمن دائرة المؤثرات الداخلية والخارجية، وذلك في كتابه «كشف مناهج الأدلة»، القاهرة ١٣١٣ هـ ص ٨٨ فما بعدها.

هذا وقد اعتمدنا في تفصيل رأي ابن سينا في القدر على رسالته بحسب طبعة ليدن، مع شيء من التصحيح بعد اجتهاد في تأمل هذه الطبعة التي لا تخلو من خطأ كثير. وليراجع القارئ أيضاً - إلى جانب المواضع التي ذكرناها من كتاب النجاة فيما تقدم ص ٢٥٧ - رسالة صغيرة في سر القدر لابن سينا، ضمن مجموعة رسائل طبعتها الكردي، القاهرة ١٣٢٨ هـ وفيها (ص ٢٤٦)، يقول ابن سينا - كأصل من أصول المعرفة بسر القدر - إن العالم بهيمته وأجزائه، في وجوده وحدثه، معلول لله، وكله بتقدير الله، وتدييره وعلمه وإرادته؛ ولكن ابن سينا يقول إن هذا «على الإجمال» وأنه يريد من هذه الأوصاف ما يصح من أوصاف الله دون ما يذهب إليه المتكلمون، كما يقول إن هذا العالم لو لم يكن مركباً من أشياء يحدث

فيها الخير وأخرى يحدث فيها الشر لما تم للعالم نظاماً ولو كان العالم لا يجري فيه إلا الصلاح المحض لكان عالماً غير هذا العالم ولوجب ألا يكون مركباً، على خلاف هذا التركيب. وفي هذه الرسالة الصغيرة رأي لابن سينا في معنى المعاد والثواب والعقاب في الآخرة، وهو رأيٌ يعارض به رأي المتكلمين ويسنده إلى القدماء من الحكماء، ويذكر أفلاطون في هذا المقام ويتلخص رأيه في أن معنى المعاد هو رجوع النفس البشرية إلى عالمها وأن ما ورد من الأمر والنهي إنما هو على سبيل الترغيب والترهيب، وأن الثواب والعقاب لذّة النفس أو ألّها بها حصل لها من كمال أو نقص، وليس المقصود من الثواب والعقاب ما يظنه المتكلمون من تعذيب في جهنم ويعتبر ابن سينا أن هذا عمال في وصف الله تعالى وكلام ابن سينا ليس عليه أي دليل، ولا معنى للأمر والنهي، ولا للثواب والعقاب إلا إذا كانت أشياء حقيقية، وإلا بطل التكليف، فلا معنى لتأويل ما جاء من أمر الثواب والعقاب في القرآن ولا لإخراجه عن ظاهره من غير ضرورة عقلية تدعو إلى ذلك، وإن كان من جهة أخرى يجوز للمفكر أن يعتبر أن ما جاء في القرآن هو من قبيل التمثيل، لكنه تمثيل لشيء حقيقي، لا من قبيل التمثيل على معنى أن الكمال يحدث لذّة في النفس وأن النقص يحدث ألماً، بل ربما كان العكس هو الصحيح - راجع ما تقدم في ص ٢٨١.

(تعليق هامش رقم ٢ ص ٢٢١)

إن رسالة الطير رسالة شقيقة من ناحية التشبيه الذي تقوم عليه. والطير رمز الحرية من جهة، وهو رمز الملو من جهة أخرى. والشعراء يمثّلون بالطير في مناسبات كثيرة، وتبتدىء الرسالة بمقدمة بحث فيها ابن سينا إخوته على التصافي والإخلاص والاتحاد والانبعث إلى الكمال، ويطلبهم ألا يتخذوا وكرأ، لأن «مصلحة الطيور أوكارها»، وهو يريد أن يحكي من أشجائه طرفاً. فيتصور نفسه طائراً في سرب طيور، إذ لحظها الصيادون، بعد أن كانوا قد نصبوا لها الحبال وربوا الشراك وهيأوا الأطعمة وتواروا في الحشيش. وصفر الصيادون لكي يغفروا هؤلاء الطيور بالنزول، فلم تشكّ الطيور في أن أولئك الصيادين أصحاب لها. فابتدرت الطيور إليهم ووقعت جميعاً في الحبال، وانضمت عليها الحبال وضاق الخناق على الأعناق، ونشبت الأجنحة والأرجل بالشراك، فاضطربت الطيور وأرادت الخلاص فلم تزدّها الحركة إلا ارتباكاً في الشرك، وانقضت بهم المهلك، واشتغل كل واحد بما هو فيه من كرب عن أخيه، حتى إذا طال العهد بالأسر استأنست الطيور بالحبال، وكاد كل ينسى حقيقة نفسه وسلك شوكه، شأن الأرواح الإنسانية التي هبطت من عالمها وتلبست بالمادة وأصبحت في أسر البدن واطمأنت إليه ونسيت روحانيتها وحياتها السابقة.

ومدّ ابن سينا، وهو ذلك الطائر الأسير في الشرك، ذلت يوم بصرة من خلال الشبك فلحظ طائفة من الطير، وقد أخرجت رؤوسها وأجنحتها من الشرك، ولكن بقيت في أرجلها بقايا مما تشبث بها من الحبال، وهذه البقايا لا تعوقها عن الحركة، وإن كانت تكدر عليها الحياة. فتذكر ابن سينا حياة الحرية التي كان قد نسيها وتنغص عليه ما ألف، ونادى الطيور من وراء الشرك الذي هو فيه وناشدوا، بحقوق الصحبة القديمة والعهد المحفوظ، أن تقرب منه وتوقفه على الحيلة التي بها وصلت إلى الحرية، وبعد تردد، بسبب ما تذكره أولئك الطيور من خدع الصيادين، اقتربوا منه وأرشدوه إلى تخليص رقبتهم من الحيلة وجناحيهم من الشرك، وقالوا له: اغنم النجاة! فطلبهم بتخليص رجلهم من الخلق، فقالوا له: لو قدرنا على ذلك لا بتدنا

أولاً وخلصنا أرجلنا، وأنى يشفيك العليل! وهكذا يتبين من خلال الرمز أن الطيور التي تخلصت من الشرك بمثابة الشيوخ للرب.

ينهض ابن سينا فيطير، فيقال له: إن أمامك بقاعاً لن نأمن المحذور حتى نقطعها، فافتقر آثارنا نتج بك ونهلك سواء السبيل! وطار ابن سينا مع جماعة الطير، يجتازون الأودية، بين مُعشب خصيب ومجلب خريب، ومقصدهم جبلُ الملك الذي يفك عنهم القيود ورأوا أمامهم ثمانية جبال شواحق، تنبؤ عن قُلُوبها الأبصار؛ فجمعوا كل همتهم، حتى إذا انتهوا إلى السبع منها كان النصب قد أوهنهم؛ ولما كثروا قد أصبحوا بنجوة من الأعداء فبقهم شعروا بحاجة إلى الحمام، ووقفوا يطلبونه، «لأن الشروء على الراحة أهدى إلى النجاة من الانبثات»، وليثوا على القلعة، يرون جناتاً مخضرة الأرجاء مشمرة الأشجار جارية الأنهار، وأخذوا يتمتعون بما قد يشوش العقل من جميل الصور ويغلب الألباب من الألحان المطربة، وأكلوا وشربوا ريثما اطرخوا الإعياء. ثم أقبل بعضهم يقول لبعض: سارعوا فلا مغددة كالأمن، ولا منجاة كالأحياط، ولا جنة أصغر من إساءة الظنون؛ وقد امتد بنا المقام في هذه البقعة، على شفا الغفلة، وولعنا أعدائنا يقتفون آثارنا... فلا طيب كالسلامة. ونهضت الطيور غير متخذهة بخوف من الحياة عرض لها قبل بلوغ الغاية الأخيرة، وطارتن حتى حلت بالجبل الثامن، فإذا هو شاقق، قد خاض برأسه في عنان السماء، تسكن جوانبه طيور ليس أحسن منها صوراً وألواناً ولا أعذب منها ألحاناً ولا أطيب معاشره، لطيفة الإيناس فياضة الإحسان وشكى اللاحقون للسابقين، واستمع هؤلاء لشكوى أولئك، وأرشدوهم إلى أن وراء ذلك الجبل مدينة يتبوأها الملك الأعظم، وهو كاشف الضر عن المظلوم بفضله ورحمته، ويمتد الطيور وجوهها شطره، حتى حلت بفنائهِ وانتظرت الإذن؛ ثم حلوا بفنائهِ الرحب، حتى إذا عبروه رفع عنهم الحجاب عن فناء فسيح مشرق أكبر من الأول، حتى وصلوا إلى حجرة الملك؛ فلما رفع عنهم الحجاب ولحظوا جماله تملقت به أفئدتهم، ودهشوا دهشة عاقتهم عن الشكوى، وبعد أن رد الملك عليهم الثبات بتلقفه تجاسروا على مكالته وشكوا إليه ما ينغص عليهم حياتهم من أمر الحبال، فقال الملك: لن يقدر على حل الحبال إلا عاقدوها، ولنى مُنفذ إليهم رسولا يسومهم ليرضاءكم وإماطة الشرك عنكم، فلتصرفوا مغبوطين!

ويختم ابن سينا رسالته بأن يصف من جمال الملك وكأله أنه مما يسمو على كل ما يجول في الخاطر، وأنه «كله لحسته وجته ولجوده يده».

وبقية الرمز غير عسيرة الفهم، فكل من الشيخ والمريد يحتاج، بعد استفاد الوسائل العادية، إلى جهاد يخلصهما من بقية قيود المادة، ولا يقدر على ذلك إلا الله الذي ركب الإنسان من روح وجسد. ولما الجبال الشواهي فكأنها المقامات في طريق السلوك إلى الله، أو كأنها رمز للكائنات الروحية المتوسطة بين الإنسان والله، بحسب مذهب الصدور. وأما فترة الراحة والجمام فهي التي لا بد منها للسالك، «لأن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى». وأما الطيور التي تسكن جوانب الجبل الثامن فربما كانت رمزاً للأرواح التي تخلصت من كدر الدنيا واستقرت في بحوحة القرب الإلهي. وأما بلوغ حجرة الملك وارتفاع الحجاب فلعله الوصول إلى الله. وأما الرسول الذي سيفك القيود فلعله هو الرسول الذي سيفصل بين الروح والجسد الفصل الأخير. وهذه رسالة من رسائل ابن سينا رمز بين موقف الإنسان في هذه الدنيا وأنه مسجون يحتاج إلى أن يخلص نفسه من الأسر، مستعيناً بمن عانى ذلك قبله.

على أن للغزالي أيضاً رسالة تسمى رسالة الطيور وهي في معنى ما تقدم، ولكنها تختلف في الروح عن رسالة ابن سينا، وبين الرسالتين مجال للمقارنة. وهذا هو ملخص رسالة الغزالي:

تجتمع الطيور على اختلاف أنواعها، ترصد لها ملكاً، وتتبع في القلوب دواعي الشوق إليه. فتنهض الطيور إلى الجزيرة البعيدة التي يقيم فيها، ولسان حالها يقول: قوموا إلى الدار من ليلى نحيتها نعم، ونسألها عن بعض أهلها وينادي فيهم منادى التخاذل: «لا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة»، فإن أمامكم المهامة، والجبال، والبحار المفرقة، وبلاد الحر والقر، فلا تفارقوا الأوطان فتضاعفوا الأشجان، وتخترنكم المنية دون بلوغ الأمنية.

إن السلامة من ليلى وجاراتها ألا تحل على حال بواديهما (وكان هذا تعبير رمزي عما اختاره الغزالي من ترك بغداد والنفيا وزخرفها والمخرج إلى العزلة والمجاهدة، بعد تردد وإغراء جانب الشيطان).

ولكن الشوق يزداد، ويزداد معه الحين نحو الحبيب الذي لا شفاء إلا بقربه والاستظلال يظله.

ولو داوذك كل طيب يسر
بغير كلام ليل ما شفاكا
وامتطى كل طير مطية الهمة، وهو يقول:

أنظر إلى ناقي في ساحة الوادي شديدة بالسرى من تحت مراد
إذا شتكت من كلال الين أوعدها روح القدوم فحيا عند ميعاد
لما بوجهك نور تستضيء به وفي نوالك من أعقابها حاد

وطال الطريق بالمهاجرين، فهلك من كان من بلاد الحر في بلاد البرد، ومن كان من بلاد البرد في بلاد الحر، وتصرفت ببعض من بقى الأحداث؛ فمنهم من تلف في المهامة والأودية، أو اتهمته هوات التيار في لجاج البحار، حتى لم يبلغ حزيمة الملك إلا طائفة قليلة من الطير؛ فالدستور من يخبر عنهم للملك، وهو من حتمى عزه في أمنع حصن، ولكنهم سقطوا ما حاكمكم على المجيء إلى الملك، فأجابوا: ليكون ملكنا؛ فقبل لهم: أتيتكم أنفسكم، هو الملك، شتم أو لئيم، ولا حاجة به إليكم!

وكاد اليأس أن يتطرق إلى القلوب؛ فلا سبيل إلى الرجوع ولا مطمع في الغاية؛ حتى إذا ضاقت بهم الأنفاس تدلركتهم أنفاس الإيثار، وقيل لهم: إن كان كمال الغنى يوجب التعزز فإن جمال الكرم يوجب السماحة والقبول.

ولما استئس الطير وأطمئنا إلى القرب والقبول ذكروا إخوانهم الذين هلكوا دون غايتهم؛ وسألوا عنهم فقيل لهم: «ومن يخرج من يته مهاجراً إلى الله ورسوله؛ ثم يدركه الموت، فقد وقع أجره على الله» (سورة ٤ (النساء) آية ١٠٠)، اجبتهم أيدي الاجباء بعد أن تبادتهم سطوة الاجلاء. ثم سألوا عن المتخالفين المتخلفين، فأجيبوا: «ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة، ولكن كره الله انبعاثهم فبطهم» (سورة ٩ (التوبة) آية ٤٦).

واستقر بالطيور لدى عليهم بعد التصب للمقام، واستقبلوا حقائق اليقين، ودامت لهم الطمأنينة.

تعلق رقم ٧ ص ٢٧٠

وما يتعلق بالبيروني وحياته ومؤلفاته ونواحي إنتاجه في العلم والأدب:

ليرجع القارىء إلى معجم الأدباء لياقوت ج ٦ ص ٣٠٨ وما بعده وطبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٢٠ - ٢١، وثمة صوان الحكمة للبيهقي ط. لاهور ١٣٥١ هـ ص ٦٢ - ٦٣؛ وبغية الوعاة للسيوطي ط. القاهرة ١٣٢٦ ص ٢٠ - ٢١، ونزهة الأرواح للشهر زوري، مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة ص ٢٠٨ - ٢٠٩، وغير ذلك من كتب التراجم؛ ومقدمة سخاو (Sachau) لنشرته لكتايب البيروني «تحقيق ما للهند من مقولة...» «والآثار الباقية»، وما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية؛ وكتاب بروكلمان في تاريخ التأليف والمؤلفين عند العرب ج ١ ص ٤٧٥ - ٤٧٦، والملحق ج ١ ص ٨٧٠ - ٨٧٥. ومقال باللغة الإنجليزية ظهر في مجلة Islamic culture الهندية - أكتوبر ١٩٣٢ ص ٥٢٨ - ٥٣٤.

ولا يكاد يعرف الباحث عن حياة البيروني، هذا العالم الذي يتبوأ مكاناً فريداً في عصره وفي تاريخ العلم الإسلامي كله، ولا عن نشأته شيئاً. وإذا اعتمدنا على ما يقوله هو، في رسالته في فهرست كتب الرازي الطيب (نشرها ب. كراوس، باريس ١٩٣٦)، راجع أيضاً مقدمة سخاو للآثار الباقية ص ٤٠)، من أنه في عام ٤٢٧ هـ كان قد بلغ من العمر ٦٥ سنة قمرية، فإن مولده يقع في عام ٣٦٢ هـ ونحن نعرف أنه ولد ونشأ نشأته الأولى في رُستاق من ضواحي مدينة خوارزم يُسمى «بيرون»، وهي بلدة طيبة الهواء ذات غرائب عجائب؛ فهي منبت أبي الريحان، ولا عجب «فالدّر ساكن الصدف»، كما يقول المؤرخون (مثلاً ياقوت ج ٨ ص ٣٨٦) عن هذا العالم النادرة؛ وهو يُنسب إلى هذه الضاحية التي معناها بالفارسية «الخارجة» أو «البرائية»؛ فهو الخارجي، أي عن خوارزم - ولذلك كان يسمى في هذه المدينة بالغريب لقلة مقامه بها. فلما طالت غربته في البلاد حتى حملته إلى التغلغل في بلاد الهند عشرات السنين أصبحت التسمية أصدق انطباقاً عليه ونحن لا نعرف عن تحصيله وأساتذته من التراجم التي بين أيدينا شيئاً غير أنه يغلب على الظن أنه في أول أمره درس الرياضيات والفلك والطب والتاريخ، وهذا ما تظهر ثمرته في أول مصنفاته الكبيرة، وهو كتاب «الآثار الباقية عن القرون

الخالية» الذي أتمه حوالي عام ٣٩٠ هـ - وهو لم يبلغ بعد الثلاثين - وعرض فيه المناهج التاريخية والتفويضية الحسنية لمعظم الأمم ذات الحضارة في الشرق الأوسط والقريب، مع كل ما يتصل بذلك من وسائل فنية وتاريخية، وأهداه لقايس بن وشمكير الذي حكم من ٣٨٨ هـ - ٤٠٣ هـ وهو يقول في هذا الكتاب إنه لمن جاوز رتبة المبتدئين في علوم الحساب (الآثار الباقية ص ١٣٦).

ولما علا نجم السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي المتوفي عام ٤٢٢ هـ لحق به البيروني أو هو اجتلبه إليه؛ فأقام في بلاط السلطان حيناً، وأظهر نبوغه كفاً في ومنجّم تصدق نبوءاته وتكشف عن نوايا السلطان العاهلة، حتى كان هذا بغضب ويذيق البيروني سوء المعاملة (تاريخ الأدب الفارسي تأليف يروان ج ١ ص ٩٧ - ٩٨). وكان السلطان قد بدأ يغزو بلاد الهند، فأخذ البيروني معه، أو بالأحرى دفع البيروني حبه للمعرفة إلى مصاحبة السلطان الغازي الفاتح. وفي الهند أقام البيروني عشرات السنين، يُدْخِلُ الهند، ويُنْقِلُ إلى علومهم ويدرس لغتهم السنسكريتية، فيترجم عنها كتباً لا يزال بعضها موجوداً مثل كتاب بتجل، ويأدهم بمعارفه العربية اليونانية علومهم الخاصة، ويكتب نكرة ذلك كتابه الفريد عن آراء الهند الذي أسماه «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردوثة». فالبيروني هو كاشف الهند من الناحية العقلية والروحية، ومقدم ذلك لمعاصريه وللأجيال التالية حتى اليوم؛ ويبرهن هذا الكتاب أديان الهند وفلسفتهم وأديهم وتاريخهم وعاداتهم وقوانينهم وجملة معارفهم في التاريخ والفلك والتنجيم، وقد أتمه حوالي عام ٤٢٣ هـ - ١٠٣١ م، بعد وفاة السلطان محمود بقليل (الهند ص ٢٠٣، ٢٥٢)؛ وهذا الكتاب، وإن كان قد عرض الناحية الدينية الأسطورية للهند فإن أكثر إسهابه في بيان الناحية الرياضية والفلكية، وهو كما يقول بروكلمان ج ١ ص ٤٧٥ «نظراً لما فيه من تصور شامل ومعرفة مستقصية للأشياء يجب أن يُعتبر أهم ما أنتجه علماء الإسلام في ميدان معرفة الأمم. وإذا كانت الهند لم تُعرف لقراء العربية المعرفة الحقيقية إلا بعد أن فتح محمود أبوابها وغزاها نيّفاً وثلاثين سنة (هند ص ١١)، فالبيروني هو الذي صور حياة الهند في عصره تصويراً علمياً دقيقاً باقياً على الزمان، للعرب وغير العرب، مصدراً لمعرفة الهند حتى اليوم.

ومن كتب البيروني الكبيرة «القانون المسعودي في الهيئة والتنجيم»، وهو «غزوة» في وجوه تصانيفه» (تتمة ص ٦٢)، ألّفه عام ٤٢١ هـ للسلطان مسعود ابن محمود بن سبكتكين وضمّنه بيتاً وافياً للفلك، هذا فيه حذو بطليموس في كتابه المجسطي؛ والقانون المسعودي من أبسط الكتب في هذا الفن، ومؤلفه يعالج فيه، كما يقول، كل نواحي الفلك على نحو لم يسبق إليه، وهو يضمّ إلى ذلك بيان حسابات الأمم وسننها ويشمل الكثير من علم الجغرافية العامة والفلكية، وهو لا يزال مخطوطاً (برلين رقم ٥٦٦٧، المتحف البريطاني رقم ٧٥٦).

وللبيروني كتب كثيرة جداً تربو على حمل بعير، ويبلغ فهرسها ستين ورقة؛ منها إلى جانب ما تقدم ذكره في الفلك والرياضة والتنجيم - كتب في الصيدلة وبيان ماهية الأدوية وأسمائها واختلاف آراء المتقدمين فيها، وفي معرفة الجواهر، بل في الأدب مثل كتابه الذي لم يُجمّع في «شرح شعر أبي تمام» وكتاب «التعلّل بأجالة الوهم في معاني نظم أولى الفضل» و«مختار الأشعار والآثار»، ويروى للبيروني شعر، إن لم يكن في الطبقة العليا فهو مقبول من عالم من طرازه.

فقد كان البيروني عالماً واسع العلم جغرافياً وطبيعياً، وكان رياضياً فلكياً حاسباً بنوع خاص؛ هو لم يكن فيلسوفاً منهجياً، ولم يكن المخوض في بحار العقولات من شأنه» (تتمة ص ٦٢)، غير أنه كان مثقفاً ثقافة فلسفية جيدة، تبدو من إشارته في كثير من الأحيان - عَرَضاً وفي كلمات قليلة - إلى بعض المشكلات الكلامية أو المذاهب الفلسفية (مثلاً الآثار ص ٢٦، ١١٢، هند ص ٣، ٢١). وهو كثيراً ما يقارن في كتاب الهند بين علوم اليونان والهند والعرب وبين عقليات الأمم المختلفة مقارنة تدل على معرفة بالجوهرى والطابع الغالب والترعة العميقة، وكثيراً ما يلاحظ ملاحظات صادقة نافذة إلى الأعماق دالة على طول تأمل في الفلسفات والأديان والمنازع الفكرية (آثار ص ٢٩٢، هند ص ١٢ - ١٣، ٥٣، ٢٤ - ٢٥). وتدل مصنّفاته، إلى جانب المعرفة النادرة بتاريخ الأمم، على معرفة بكتب الأديان على تنوعها، كالنوراة والإنجيل وبالفِرَق وكتبها، لا سيما فرق النصرانية الشرقية و فرق المانوية والديصانية والمرقيونية، مع علم بتاريخ هذه الكتب ومعرفة ما بلغاتها (آثار ص ١٩ - ٢٠، ٢٢ - ٢٣، ٢٩ - ٣٠، ٥١ - ٥٢، ٧٥؛ هند ص ١٨، ١١٤).

بحيث يبين لقارئ كتب البيروني ما يقرره بعض الباحثين من أنه «أوسع العلماء شمولاً علمياً في داخل نطاق الحضارة التي ينتهي إليها» (بروكلمان، ملحق ج ١ ص ٨٧٠ وما بعدها).

وإن قيمة البيروني كمفكر ترجع أيضاً إلى منهجه الدقيق وروح العلمية بقدر ما ترجع إلى سعة علمه وال ضبط فيه وتمحيص مادة بحثه؛ نجد عنده الاتزان والاحتياط في الحكم، وهو يجعل من قواعد حكمه «الوقوف على وسط طرفي التفریط والإفراط ولزوم الاعتدال للاحتياط» (آثار ص ٣٨)^(١). وكتبه عرضاً وحكاية، جون كثير من الجدل في الأخذ والرد، شأن العالم الوائق بنفسه الشاعر بنزاهته، خصوصاً لأنه يعتبر «أن الكلام مع المصّر عمداً والمنطقي جهلاً غير مُجدٍ على القاصد والمقصود شيئاً» (آثار ص ٦٨). والموضوعية الحرة من كل تعصب هي طابع تفكيره؛ وهو عليم بالأسباب المؤدية لأكثر الباحثين في مهاوي الحكم الخاطيء المُعَمَّية لهم عن تقرير الحق، من عصبية وتغبي الأعين البواصر، وتضم الآذان السوامع، وتدعو إلى ارتكاب ما لا تسامح بارتكابه العقول» (آثار ص ٤، ٥١ - ٥٢، ٦٦ - ٦٧). ويانه لزال أقدام الباحثين (هند ص ١٣ آثار ص ٤) من عادة مألوفة أو عصبية مستحكمة أو تغالب بالرياسة يدل على ما عناه للتحرر في حكمه من المؤثرات؛ وهو يُصرِّح بأن الإنسان يحس للصدق ولعرفة الحقيقة لذة إلى جانب الاعتقاد بها، ويرى أن العدل محبوب لذاته (هند ص ٣).

ومع أن البيروني كان يشعر بقوميته الإيرانية ومعارضتها للعرب شعوراً قوياً، فإنه حتى حينما يشتد في الحكم على العرب (مثلاً الآثار ص ٢٣٨ - ٢٣٩) وعلى جهودهم العلمية لا يسرف في ذلك ولا يتجاوز إلى المعادة أو الحيف أو التعصب؛ ويدل على تحرر عقله أنه، وإن كان شيعي النشأة، فإنه لم يعبأ بذلك، وانضم إلى مذهب أهل السنة؛ وهو أيضاً لم يصر في التيار القومي الفارسي نحو إحياء اللغة

(١) من الأمثلة الكثيرة حكمه على الرازي الطبيب، بعد أن بين من كعبه، ما في ملحه من الشر والإفساد، إذ يقوله: «ولست أعتقد فيه مخادعة بل تضللاً»، كما يعتقد هو فيمن زعمهم الله عن ذلك... فالأعمال بالنيات، وكفى بنفسه عليه يومئذ حسياً، ذلك أن البيروني للتصف يرى وجوب الاحتياط، وأن «السفّه غير لائق بالفضل والكبراء».

الإبرائية لإنشاء لغة تأليف إبرائية حديثة، كما فعل الفردوسي بل كان يرى أن اللغة العربية أليق للثقافة العلمية من لغة الفرس (بروكلمان ج ١ ص ٤٧٥ ملحق ج ١ ص ٨٢٠ - ٨٧١، وانظر Isl. Cult. ص ٥٣). وبالجملية فإن حكم البيروني على الأشخاص والأمم صادق قاس نافذ بقدر ما هو بسيط الصور لئن الألفاظ أحياناً. أما أسلوبه فهو جزل، قصير الجمل، مختل، رصين مصيب لب الموضوع؛ وهو لا يخلو أحياناً من سجع بليغ مستساغ، والبيروني، وإن كان من مكانه العالي في عالم الفكر، قد يستعمل في كلامه عن بعض أهل المذاهب الباطلة ألفاظاً شديدة مثل: «الأغمار»، «التوكي»، «التهوسين» (مثلاً آثار ص ٧٨ - ٧٩)، فبه لا يبالغ في ذلك، ولا يستعمله إلا في موضعه وهو يحاول، كبعض أدباء العرب أن يروح أحياناً عن قارئ المادة العلمية الجافة التي يعرضها بأن يذكر له طوائف من «حدائق الحكمة»، كما يقول، لكي لا يملّ خاطره؛ وهو يصرح بأنه يقصد إلى ذلك قصداً (آثار ص ٧٢، ١٨٥). على أنه فيما يتعلق ببيان البيروني لآراء مختلف الأمم لا ينبغي أن يعزب عن أذهاننا أنه كان يكتب مستعملاً الاصطلاح الذي يعبر عن الفكر الإسلامي وعن التصورات الإسلامية. وهذا ما نجب مراعاته إذا أردنا أن نقدر بانه لآراء الهند بتوع خاص ~~والله أعلم~~ ^{والله أعلم} هو الحق، وهو لا يريد النزاع في الألفاظ (آثار ص ٨).

ويتجلى اعتدال البيروني واضحاً في منهجه التاريخي الذي تكوّن له في عصر مبكر والذي يجب أن يُقدر بالنسبة لمن تقدمه ومن جاء بعده تقدير مقارنة، لبيان مكانه في وضع المنهج التاريخي عند علماء العرب وعند علماء الفرس الذين كتبوا بالعربية (قارن ما نقوله بما يذكره الطبري مثلاً في مقدمته لكتابه الكبير في التاريخ وبما كتبه ابن خلدون في مقدمته). يقرر البيروني أولاً أن كل ما يتعلق ببدء الخليقة وبأحوال الأمم الغابرة، نظراً لبعده عهد رقة الاعتناء بحفظه وضبطه، مشوب «بأساطير وتزويرات»، بحيث ينطبق على أحوال الأمم المتقرضة قول القرآن «ألم يأتكم نبأ الذين من قبلكم؟... لا يعلمهم إلا الله» (الآثار ص ١٤) ولكن البيروني لا يسارع إلى رفض كل ما في ذلك من الغريب لمجرد غرابته، بل هو يقف أمام ما يروى من التاريخ القديم موقف الباحث المختاط، فيقرر أنه لا سبيل إلى الحكم على تاريخ الأمم الغابرة وأحوالها باستعمال الاستدلال العقلي أو القياس على المشاهد؛ فلا

مناص إذن من الاعتماد على الأخبار التي يشهد بها كتاب محمد على صحته أو التي تلحق بذلك وتتوفر فيها شرائط الثقة «في الفن الأغلب» (آثار ص ٤، ١٤). ولكن لا بد من نقد هذه الأخبار والمقارنة بينها، بعد تنزيه النفس عن الأسباب الحائلة دون إدراك الحق. ولما كان موضوع الأخبار الصحيحة ليس كله داخلاً في حدّ الامتناع، صار الأصل العام في نظر البيروني هو أن الشيء إذا كان في حدود الإمكان جرى الخبر عنه مجرى الحق، إلا إذا شهدت بطلانه شواهد أخرى (آثار ص ٤ - ٥، ١١٧). وإنه وإن كان يجب عند الحكم ألا ننسى الاعتبار بالمشاهد الذي نراه، فإن المشاهدة للمعتاد وكذلك التجربة المحدودة ليسا مقياسين صحيحين في الحكم على الماضي، ذلك لأن عمر الإنسان قصير لا يكفي لمعرفة كل الأحوال (آثار ص ٥، ١٤)؛ وعدم مشاهدتنا للشيء الغريب المحكي في الأخبار الماضية أو عدم وقوعه في زمان أو مكان معين لا يكفي مبرراً لإنكاره، مثل ما يُحكى عن طول أعمار القدماء أو كبر أجسامهم، فإدام غير مستحيل في العقل «لأن الحوادث العظام ليست متفقة في كل وقت» وقد يكون في الماضي غرائب ليست في زماننا؛ فيجب أن لا نقبس على المشاهد والمعتاد، لأن هذا في نظر البيروني ضيق في الأفق وتقيّد بأغلال المؤلف (آثار ص ٣٨٨) ومضى أول ما يجب على الباحث أن يتحرر من الإلف والتجربة المحدودة. وفي هذا الباب يجد البيروني في بعض آيات الكتاب العزيز ما يبين عقلية المتفكرين بالعادة الذين يُنكرون ما يجهلون وتقصّر صمتهم عن علم ما وراء مثل آية: «بل كذبوا بما لم يُحيطوا به لعمري»، وآية: «وإذا لم يهتدوا به فسيقولون هذا إفك قديم»؛ وهو لذلك يرمي من يسلك هذا المسلك بأنهم «يُقرّون بما يوافقهم، وإن أخفق؛ ويُقرّون بما يخالف عقدهم (يعني عقيدتهم)، وإن صدق». (آثار ص ٨٣).

غير أن البيروني، برغم تحوّطه في الحكم على التاريخ الغابر الخارج عن نطاق إمكان التمهّص، لا يصدّق الأخبار بسهولة؛ هو الناقد البصير الذي يصفه سخاو (Sachau) بقوله قد أعدته الطليحة بحس ناقد، ويتبين فيه روح النقد التي يتميز بها مفكرو القرن التاسع عشر في أوروبا، والذي يقول عنه نيرج (Nyberg)^(١). إنه عنده

(١) في مقالة (بالألمانية): «أبحاث عن القرية»، مجلة العهد الجديد - مجلد ٣ (١٩٣٥) ص ٧٤ SH =

الميل إلى الوضوح والحق الذي يليق بالباحث للطبوع. والواقع أن البيروني لا يخلط الغث بالسمين، وهو يترك بيان ما لا يحيط به علمه الإحاطة التامة، ويعمل ذلك بقوله: «إذ لا يليق بطريقتنا التي سلكتها أن نضيف الشك إلى اليقين، والمجهول إلى المعلوم» (آثار ص ٦٨). وهو أيضاً لا يقبل الكلام المطلق الذي ليس معه حجة تضطر النفس أو يبرهان تطمئن النفس إليه، فلا يصدق الأمور التي تُعَلَّل بأسباب غير منطقية أو بأسباب غير واضحة مُطَرَّدة الفعل؛ فيرفض مثلاً قاعدة تحديد أقصى طول للعمر الإنساني بمائة وعشرين سنة على أساس السنة الكبرى للشمس، لأنه إذا كان للكواكب من هذا الوجه دخلٌ لأمكن أن يعيش الإنسان تسعمائة وستين سنة، وهي مدة القِران الأعظم.

والبيروني يقرر أن للطبيعة قوانين ثابتة لا تخفى، حتى إنه لا يفسر ظهور المخلوقات الشاذة بأنه غلط الطبيعة، كما يزعم البعض، بل بأنه ناشئ عن خروج المادة عن حد الاعتدال في المقدار. وعلى هذا الأساس يرفض البيروني ما يُحكى له من أن الماء في مدينة من مدن اليهود ينقضي يوم السبت، فتقف الأرحية، حتى ينقضي يوم السبت؛ وهو يستند في رفضه لذلك إلى أنه لا يجد له «في الطبيعيات» مأخذاً، لأن مداره على الأيام، وهي واحدة (آثار ص ٧٩، ٨٢، ٢٨٤). ولا يخذله ما يُشاهد من فعل الرقي والتسلط على الحيوانات بالمشاوير، فيقول إن ذلك تعبدٌ وتدريبٌ (هند ص ٩٥ - ٩٦). وإذا حكى له أن بعض العرب يزعم أن ثم تزواجاً بين الجن والإنس، رفض ذلك واعتبره «من السخرية» (آثار ص ٤٠)؛ هذا إلى أنه ينكر علوم الباطنية بما فيها من تمويه ينسبه أصحابه للنبي ويعتبرونه من أسرار النبوة التي أفضى بها النبي لآله، كما يرفض كل لجوء إلى التأويلات المبنية على صورة ظاهرية اتفاقية لا علاقة لها بما يزعمه الزاعمون وراءها من حقائق، وذلك مثل قول البعض إن الشريعة كملت بمجيء عيسى عليه السلام، لأنه جاء فالتقى عصاه على عصي موسى، فصار الشكل هكذا: +؛ فلو جاء ثالث وألقى عصاه، لما صبح ذلك لأنه لا يصير من الشكل الحاصل إلا حرفاً لا (بالعربية طبعاً). ويرى البيروني

أن هذا من قبيل ما يتهوّن به بعض التأولين من المسلمين، إذ يشبهون اسم النبي عليه السلام (محمد) بصورة إنسان الميم نظير الرأس، والحاء نظير البطن، والميم نظير البطن والبدال نظير الرجلين؛ ويقول إن هؤلاء القوم يجهلون فن التصوير، لأنهم يَسَوون بين مقدار الرأس والبطن وكمية الأعضاء النازكة من جملة البطن، ويتساءل عن رأيهم في الأسمي التي تشبه صورتها صورة لفظ «محمد» بنقصان حرف أو زيادة حرف؛ كل هذا مرفوض عند البيروني لأنه يخرج إلى حد المزاح والسخرية؛ وهو لا يقبل إلا ما هو معقول، ولا يرضى عما يفعله أصحاب العقائد من الاستدلال بآثار النفس والطبيعة في المطبوعات على صنوف العقائد، إذ ليس ثمّ علة تجمع بين المقيس والمقيس به والدليل والمُدلول عليه. أما العلم اليقيني فهو عنده الذي يحصل من إحساسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقي (آثار ص ٦٤ - ٦٥، ١٩٦، ٢٩٧، هند ص ٣٥).

ورغم معرفة البيروني بتواريخ الأمم وإنتاجاتها العقلية، خصوصاً الهند، فهو يعرف قدر اليونان وفضلهم، ويحرف بتفوق العلم اليوناني من حيث كمال المنهج والعمق والدقة والتميز بين مادة المعرفة (هند ص ١٢، ١٣، ٥١ - ٥٢). وهو يقارن دائماً مذاهب للهند بمذاهب اليونان والتصاري والمصنفين الإسلاميين ويحكم على هؤلاء جميعاً وعلى طريقتهم حكماً صائباً مغبراً عن الخصائص العامة.

كان البيروني عالماً بمعنى الكلمة الصحيح، يعيش للعلم ويحني بمادة البحث تدل على سمو عقله من جهة وعلى الاهتمام العالي الذي يلقى بالعلماء الحقيقيين من جهة أخرى؛ هو يشرّب إلى وصف بناء الكون وكيفية الفلك وحركاته، ويُتصّب ذهنه في معرفة حسابات الأمم وتأريخهم، معتقياً بضبطها وتصحيحها واستخراج أصولها ومقاييسها وبالمقارنة بينها. ويستطيع القارئ أن يقدر مجهوده عند ما يضلّ عقله في الأرقام واستخراجها والمقارنات بينها. وكان البيروني رغم الفسحة في التعمير وجلالة القدر مكيّاً على تحصيل العلوم وعلى التصنيف فيها «لا تكاد تفارق يده القلم، وعينه النظر، وقلبه الفكر إلا في يومي النيروز وللهريجان من السنة، لإعداد ما تمسّ إليه الحاجة في المعاش». وكان يعيش للعلم ولا يريد على تأليفه أجراً؛ فلما ألف القاتون المسعودي للسلطان مسعود بن محمود الغزنوي أراد

السلطان أن يجيزه، فأرسل إليه جمل فبل من النقد الفضي؛ فردّه البيروني، معتذراً بأنه مُستغفِر عنه. وكان الأمير شمس المعالي قلوبوس بن وشمكير يريد أن يستخلصه لنفسه ويربطه في داره ويسلم إليه الأمر والنهي في كل شيء فيها، فلقى البيروني؛ وكان هذا الأمير لا يستدعيه، بل يذهب إليه احتراماً لعلمه.

وظل البيروني مترقياً بالعلم متمزراً به، يعلم ويتعلم حتى آخر رمت. فيحكى أنه، وهو يجود بنفسه وقد حشرج نفسه وضاق به صدره، سأل صديقاً جاء يزوره عن مسألة في الميراث، فقال له صاحبه مندهشاً: «أني هذه الحالة؟» فقال البيروني: «ها هذا! أودّع الدنيا، وأنا عالم بهذه المسألة، ألا يكون خيراً من أن أُخْلِيتها، وأنا جاهل بها؟»

ولا شك أنه كان للبيروني تأثير كبير وأن كتبه وطريقته وآراءه كان لها أثر فہمن جاء بعده؛ وإنه، وإن كان لا يجوز، من حيث قواعد البحث الصحيحة، عقد الصلات التاريخية بين المفكرين ولا الإسراف في بيان تأثير بعضهم في بعض، عند وجود آراء أو عبارات متشابهة، وذلك لأن عقل كل فاضل مستقل إلى حد كبير، فإني أحب أن أسجل للبيروني سبقه إلى تحرير موضوع النزاع وأنه يكون حول المعنى وحده؛ فهو كالغزالي لا يريد «المشاحة» في اللفاظ، بل يوافق خصومه في العبارات إذا وافقوه في المعاني (قارن الآثار ص ١٨) وتهافت ص ١٠٢. وهو أيضاً من أول من نقل إلى معرفة سلطان العادة والآلف على أفكار الإنسان، بحيث يتعجب مما يألفه ويقتل عن الغريب فيما يقع تحت عينه (الآثار ص ٨٠)؛ وهذه الفكرة يستعملها الغزالي كثيراً ونجد عنده إلى جانب هذا لمساً لبعض المسائل الفلسفية، لعله قد كشف عن بعض الخطأ في تصورها، كالذي يقرره، ونجد عند الغزالي، من أن تفاوت حركات الأفلاك يقتضي تناهيها (آثار ص ٢٦، تهافت ص ٣١ وما بعدها).

أما كتبه، خصوصاً كتاب الهند وكتاب الآثار الباقية، فقد كانا مصدرين قيمين لموضوعها. ويذكر أبو العلاء بعض المعارف التي نقلها له من رحل إلى أرض السلطان محمود. ومن الجائز أن أبا العلاء عرف كتب البيروني؛ ففي كتاب الآثار الباقية (ص ١٠٠) فكرة تعتد آدم في كل دور زماني وفي كل بقعة من الأرض، وهي فكرة يرددها أبو العلاء، مثل قوله (لزوميات ج ٢ ص ٢٣٦):
جائز أن يكون آدم هذا قبله آدم على إنر آدم

ولا شك أن البيروني كان سنياً مستنيراً، وهو، لعلّ كعبه في العلم ولسعة فكره وتنوع معارفه وتفتّنه للحدود التي لا يصبغ أن تتجاوزها أحكام التجربة الإنسانية المحمّدة على المشاهدة، يتمسك بمقائق الدين العميقة، فلا يعجبه التأويل الهازل للقرآن ولا الإنكار للخلق - من غير أساس كافٍ - لما يروى من غريب الأفكار. وهو يتمسك بالقرآن، فيؤلف مثلاً كتاباً جليلاً يسمى «لوازم الحركتين»، مقتبساً أكثر كلماته عن القرآن (ياقوت ج ٦ ص ٣١١). ويقول (هند ص ١٣٢) إن القرآن لم ينطق في أمر صورة السماء والأرض وفي كل شيء ضروري، بما يُخَوِّج إلى تفسّف في التأويل... فهو في الأشياء الضرورية معها حذو القلّة بالقلّة... ولم يشتمل على شيء مما اختلف فيه وأيسر من الوصول إليه.

ويصف البيروني كَيْدَ مُظهري التحال الإسلام له وإدخالهم ما في كتبهم فيه وتصديق ذوي القلوب السليمة لهم وهو في بعض الأحيان يذكر الزنادقة من أصحاب مائى ويذكر الحركات والاتجاهات غير الإسلامية ناقداً لها (راجع مثلاً كتاب الهند ص ٧٦، ١٣٢، الآثار من ٢١٤ - ٢١٤، ٦٤ - ٦٥، ١٩٦).

ولشخصيته الطريفة نواح أخرى ستذكر في كتب التراجم منها حبه للجمال، ولكن لأجل الاستغناء عن الطعن فيها، كما فعل مع ابن سينا، ومنها حسن المحاضرة وطيب العشرة. غير أنه، إذا اقتضى الحال ولزم الاستهزاء بمن يستحقه، خرج العلامة، الذي يرى أن السفه غير لائق بالفضلاء، عن حدود ألفاظ العلماء إلى ألفاظ المُجانّ، ولكنه كان، على أي حال، «خليعاً في ألفاظه عفيفاً في أفعاله» (ياقوت ج ٦ ص ٣١١) فما بعدها، ورسالة البيروني في فهرست كتب الرازي؛ وهذا شأن كثير من العلماء والأدباء الذين يعرفون الحدود بين ما يعلمون وما يفعلون، كما يقول جوته (Goethe): «لا أعرف جريمة لا أستطيع ارتكابها».

هذا هو البيروني، العالم للمجتهّد في علمه الضنين به وبشرفه عن الأغراض وعن الابتغال، الذي يقول عن نفسه بحق:

بجهد شأوتُ السالفين أئمة - فما اقتبسوا في العلم مثل اقتباسي
فما بركوا للبحث عند معالم - ولا احتبوا في عقلة كاحتباسي

الفصل الخامس

ابن الهيثم^(١).

١ - تحول الحركة العلمية نحو الغرب:

لم تلقَ الفلسفة النظرية بعد أيام ابن سينا وأصحابه كبيرَ عناية في شرق الإمبراطورية الإسلامية، واضطرت اللغة العربية إلى التخلي عن مكانها في الحياة وفي الأدب للغة الفارسية. على أنه إذا كانت اللغة الفارسية أقل من العربية ملائمة للمباحث المجردة في المنطق وفي الإلهيات، فإن هذا لم يكن له الشأن الأول في تقليل العناية بالبحوث النظرية؛ بل يرجع ذلك إلى أن أحوال الحضارة كانت قد تغيرت، وتغيرت معها المسائل التي من شأنها أن تهتم بها الناس. وأخذت مسائل الأخلاق والسياسة تتبوأ المكان الأول شيئاً فشيئاً، حتى أن تصور بصورة جديدة. وكان المثقفون، في عصر الأدب الفارسي الجديد، يرضون ما يرضي حاجتهم إلى الحكمة في أشعار ينزع بعضها إلى الفكر الحر والتحرر عن الآراء الدينية، وتغلب على معظمها النزعة الصوفية^(٢).

(١) راجع ما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية وثمة صوان الحكمة للهقي ط. لاهور ١٣٥١ هـ ص ٧٧ - ٨٠ ونزعة الأرواح للشهرزوري (مصور بمكتبة الجلدة ص ١٨٦ - ٢٨٨) وتاريخ الحكماء للقفطي (طبعة ليرج ١٣٢٩ هـ ص ١٦٥ - ١٦٨)، وتجد أوسع ترجمة له عند ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٠ - ٩٨ - راجع ما كتبه بروكلمان عنه ج ١ ص ٤٦٩ - ٤٧٠، والملحق ج ١ ص ٨٥١ - ٨٥٤، لثري أسماء كتبه والموجود منها وما كتب عنه. وراجع للمعرفة به بلخصار المحاضرات التي ألقىته في جامعة القاهرة في ٢١ ديسمبر ١٩٣٩، ط. القاهرة ١٩٤٠ وكذلك المحاضرات التي ألقاها عنه الأستاذ مصطفى نظيف بكلية الهندسة ط. القاهرة ١٩٣٩. أما آخر وأوفى وأقيم بحث عن ابن الهيثم فقد قام به هذا الأستاذ الجليل حيناً فيه قيمة ابن الهيثم في العلم، وذلك في كتابه الكبير المسمى الحسن بن الهيثم، وهو جزآن ظهرتا عام ١٩١٢، ١٩١٣، وله رسالة قصيرة في تزيين الدائرة، ضمن مخطوط رقم ٤٨٣٢ بمكتبة أياصوفيا ورقة ٤٠ و ٤١ و.

(٢) لعل المؤلف يقصد أنواع الإلهاد التي ظهرت في شعر الرباعيات، كالتي تنسب للخيال من جهة =

وقد أخذ بعض الحركة العلمية يتحول عن بغداد إلى الغرب، وذلك منذ القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) وقد رأينا الفارابي في الشام، والمسعودي في مصر، وقد صارت القاهرة بغداداً ثانية.

٢ - حياة ابن الهيثم ومؤلفاته:

ونجد في القاهرة، في أوائل القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس من الهجرة)، رجلاً من أعظم الرياضيين والطبيين في العصور الوسطى، وهو أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم^(١). كان ابن الهيثم من عمال الدولة في البصرة، مسقط رأسه^(٢)، وقد أفرط في الثقة بصلاحيته معارفه الرياضية للتطبيق العملي، فقال: إنه يستطيع أن يعمل في ماء النيل عملاً يحصل به النفع في كل حالة من حالاته من زيادة ونقص؛ فلما استدعاه الخليفة الحاكم لهذا الغرض تحقق بعد وصوله ومعاينته للنيل أنه أخطأ فيما وعد به، وأن الأمر لا يمشي على موافقة مراده فاعتذر للحاكم؛ ثم إن الحاكم ولأه بعض الدواوين، قبل ذلك رغبة لا رغبة. وخشى طيش الحاكم، فتخلص بإظهار الجنون والخيال إلى أن مات الخليفة عام (٤١١ هـ - ١٠٢١ م)^(٣). ولما تحقق ابن الهيثم من وفاة الحاكم أظهر العمل وانقطع إلى الاشتغال بالعلم والأدب إلى أن مات في عام ١٠٣٨ م (المرحوم تقي الدين)

وكان أكبر نشاط ابن الهيثم محصوراً في الرياضيات وتطبيقاتها، وكان - إلى جانب هذا - كثير الاشتغال بمؤلفات أرسطو وجالينوس، غير مكثف بدراسة

« وأشعار متصوفة الفرس من جهة أخرى، مثل سعدى وغيره.

(١) يُذكر ابن الهيثم في الكتب اللاتينية باسم Alhazen، ولذا صح ما يقوله ابن أبي أصيبعة من أنه كان في الثالثة والستين من العمر في عام ٤١٧ هـ فإن ميلاد هذا العالم يقع حوالي ٣٥٤ هـ (٩٦٥ م).

(٢) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٠.

(٣) راجع استدعاء الحاكم له وخذلان ابن الهيثم في المصدر المتقدم. وقد أضفت إلى كلام المؤلف ما يجعله مطابقاً للنصوص.

(٤) مات بالقاهرة في حدود عام ٤٣٠ هـ أو بعدها بقليل - ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩١، والقفطي ص ١٦٨ وكلمة صوفان الحكمة لليهقي طبعة لاهور ١٣٥١ هـ ص ٧٧، على أن القفطي يقول إنه رأى بخط ابن الهيثم جزءاً في المخطوطة كتبه في سنة ٤٢٢ هـ.

الكب الطبيعية منها. ويحرف ابن الهيثم بأنه لم يزل، منذ عهد الصبا، مُرَوِّباً في معتقادات الناس للمخلفة، وكان متشككاً في جميع ذلك، موقناً بأن الحق واحد، وأن الاختلاف فيه إنما هو من جهة السلوك إليه، فخاض في ضروب الآراء والاعتقادات، فلم يحفظ يمين؛ فرأى أنه لا يصل إلى الحق إلا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية^(١)، أعنى من الإحساسات التي يهذبها التفكير المنطقي. والبحث عن هذا الحق هو الغاية التي كان يقصدها ابن الهيثم من دراسة الفلسفة. وعنده أن الفلسفة ينبغي أن تكون أساساً تقوم عليه العلوم جميعاً^(٢). وهو يقول إنه لم يجد الفلسفة إلا في كتب أرسطو، لأن هذا الفيلسوف - في رأي ابن الهيثم - أحسن من عرف كيف يربط الإحساسات ويوحد بينها لتصير معرفة عقلية؛ ولذلك شرع يطالع كتب أرسطو ويشرحها بشغف عظيم، رغبة منه في أن ينفع الناس، ورياضة لفكره، وليجد في ذلك ذخراً وعزاء لوقت شيخوخته^(٣). والظاهر أن الأيام لم تحفظ لنا شيئاً من ثمرة هذه الجهود^(٤).

وأكبر كتب ابن الهيثم هو كتاب المنظر الذي انتهى إلينا مترجماً ومُهَذَّباً باللغة اللاتينية^(٥). ونرى من هذا الكتاب أن ابن الهيثم كان مفكراً رياضياً ناقب النظر، يعالج تحليل المفاهيم العلمية والظواهر المادية على أن أحد علماء الغرب

مركزية كتيبة علوم

(١) يجد القرطبي كلام ابن الهيثم في هذا عند ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩١ - ٩٣. وما نحن ملاحظته أن ابن الهيثم كان ينبغي من وراء طلبه لتعليم الحق الذي يقربه من الله ؛ ونجده يترع في تفكيره نزعاً دينية بل نجد له مشاركة في علم الكلام، فهو يرد على رأي الرازي في الإلهيات والنبوات؛ وله كتاب في إثبات النبوات؛ وألف في الرد على ابن الروندي وعلى رأي المعتزلة في أمر الصفات وفي الوجد والوعيد، وضر ذلك.

(٢) له رسالة في أن جميع الأمور الطبيعية والدينية هي كائج العلوم الفلسفية.

(٣) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٣.

(٤) ذكر ابن أبي أصيبعة لابن الهيثم حوالي مئتي رسالة في الطب وفي فروع الفلسفة منها كتاب المناظر، وقد ترجمه إلى اللاتينية F. Risner عام ١٥٧٢م، ورسالة في الشفق، ترجمها إلى اللاتينية أيضاً Gerhard of Cremona. ويذكر H. Suter في دائرة المعارف الإسلامية بعض كتب ابن الهيثم (كتاب في كيفية الأطلال، وكتاب في للزلا الهزجة بالقطر، وكتاب للزلا الهزجة بالدوائر، وكتاب أصول المساحة وغيرها) التي ترجمت إلى الألمانية ونشرت منذ ١٩٠٧ فصاعداً.

(٥) يقول H. Suter إن هذا الكتاب أثر تأثيراً عظيماً في دراسة علم المناظر أثناء القرون الوسطى من عهد روجر يكون (Roger Bacon) إلى عهد كبلر (Kepler)

في القرن الثالث عشر (فيثلو Witel0) استطاع أن يسط هذا الموضوع كله على نمط أقرب إلى الطريقة العلمية؛ ولكن ابن الهيثم يفضل في دقة الملاحظة في الجزئيات^(١).

٣ - الإدراك والحكم:

وتفكير ابن الهيثم متأثر بالرياضيات تأثراً تاماً. وجوهر الجسم، في رأيه، يتقوم من مجموع صفاته الجوهرية، كما أن الكل يتقوم من مجموع الأجزاء، وكما أن المعنى الكلي يتقوم من مجموع الصفات الذاتية^(٢).

والذي يعيننا بنوع خاص في علم المناظر هو ملاحظات ابن الهيثم النفسية في كيفية الإبصار، وفي الإدراك الحسي جملة؛ وابن الهيثم يوجه اهتمامه هنا إلى تحليل الإدراك إلى عناصره المختلفة وإلى بيان أن الإدراك يتألف من درجات، وأنه يستغرق زمناً.

فالإدراك يتركب من: (١) الإحساس؛ (٢) مقارنة إحساسات كثيرة، أو مقارنة الإحساس الحاضر بالصورة التي تكونت على التدرج في الحافظة بفعل إحساسات سابقة؛ (٣) الحكم الذي نعرف به أن الإحساس الحاضر يماثل الصورة التي في الحافظة؛ والمقارنة والحكم ليسا من فعل الحواس، لأن الحواس منفصلة فحسب، بل هما من شأن العقل الذي يحكم به على الأشياء. وجميع خطوات الإدراك تحدث من غير أن نشعر بها في العادة، أو نجيش شعور بها بعض الشعور؛ ولا يصير الإدراك إل مجال الشعور إلا بالروية. ولا يمكن تحليل الإدراك البسيط في ظاهره إلى عناصره الأولية إلا بالروية أيضاً.

(١) وقد نقل البيهقي في تمة صون الحكمة (ص ٧٩) كلمات قليلة عن رسالة لابن الهيثم هذا نصها: «تخلينا أوضاعاً ملائمة للحركات السماوية؛ فلو تخلينا أوضاعاً أخرى غيرها ملائمة أيضاً لتلك الحركات لا كان عن ذلك تخيل متع، لأنه لم يقم البرهان على أنه لا يمكن أن يكون سوى تلك الأوضاع أوضاع أخرى ملائمة مناسبة لهذه الحركات». ومن أسف أن قصر هذا النص الذي يظهر فيه عظيم الأهمية لا يسمح باستنتاج كبير، وابن الهيثم يلقي على كل حال بأنه «بطليموس الثاني».

(٢) يقول ابن الهيثم: «كل معنى يوجد في جسم من الأجسام الطبيعية، ويكون من المعاني التي بها تتقوم ماهية ذلك الجسم، فإنه يسمى صورة جوهرية؛ لأن جوهر كل جسم إنما يتقوم من جملة جميع المعاني التي في ذلك الجسم التي هي غير مفارقة له ما دام جوهره غير متغير عما عليه» (كتاب فلسفة الضوء طبعة مصر ١٢٣٦ هـ ص ١٧).

وعملية الإدراك تحصل بسرعة عظيمة؛ وكلما زاد تعود الإنسان، وتكرر الإدراك، قوي بذلك رسوخ الصورة المنطبعة في الحافظة، وزادت سرعة حدوث المعرفة أو الإدراك. والسبب في هذا أن الصورة الموجودة في النفس من قبل تساعد على سرعة الإحساس الجديد، حتى لقد يحسب الإنسان، بعد طول المرات، أن الإدراك فعل لا يستغرق زماناً؛ ولكن هذا غير صحيح. لأن كل إحساس يصحبه تغيير في الكيف، يحل محل عضو الحس، وهو يحتاج إلى زمان. ولا يقتصر الأمر على هذا، بل لا بد أن تمضي فترة من الزمان يستغرقها انتقال الإحساس في طول الأعصاب. والدليل على أن إدراك اللون يستغرق زماناً، هو دائرة الألوان المتحركة؛ فنحن لا نرى فيها إلا لوناً مختلطاً، لأن سرعة دورانها لا تدع لنا وقتاً ندرك فيه كل لون من ألوانها على حدة.

ويرى ابن الهيثم أن المقارنة والحكم هما العنصران النفسيان المهمان في الإدراك؛ أما الإحساس فمرده إلى الجسد، وعضو الحس لا شأن له إلا بالانفعال، وكل إحساس فهو، في الحقيقة، ضرب من الألم؛ ولكنه لا يبلغ، في العادة، حدّاً يجعلنا نشعر به؛ فإذا قوي الأثر الذي يحدثه الإحساس شعرنا بالألم، على نحو ما يحدث عند وقوع نور ساطع على العين. ولا يجوز أن تضاف صفة اللذة إلا للإدراك التام، أي للمعرفة التي تصور فيها مادة الإحساس بصورة نفسية.

والمقارنة والحكم هما، في الحقيقة، حكم واستنباط لا نشعر بهما. وإذا اختار الطفل من تقاضين أجملهما ففي فعله هذا استنباط، وكل إدراك للعلاقة بين شيئين استنباط أيضاً؛ غير أنه لما كان الحكم والاستنباط يحصلان بسرعة، فكثيراً ما يخطئ الإنسان في هذا الباب، وكثيراً ما يحسب أن القضايا الأولية أحكاماً لا تصل إليها في الحقيقة إلا من طريق الاستنباط. ولذلك يجب على الإنسان أن يكون حذراً في كل ما يلتقي عليه في صورة قضايا أولية، فيتبعه ليرى أصله، فقد يكون مستنبطاً من شيء أبسط منه.

٤ - أثر ابن الهيثم:

لم يكن لدعوة فيلسوفنا هذه ثمرة كبيرة في الشرق. ولسنا ننكر أن ابن الهيثم كوّن شبه مدرسة في الرياضيات والفلك؛ ولكن فلسفته الأرسططاليسية لم تجد

من يتعشقها إلا القليلين. ولا نعرف من تلاميذه غير واحد يُعَدُّ من الفلاسفة، هو أبو الوفاء ميثّر بن فائق القائد^(١)، وهو أحد أمراء مصر؛ وقد ترك لنا في عام ١٠٥٣م كتاباً يشتمل على أمثال حكيمية وعلى حكايات من أخبار الفلاسفة، وغير ذلك^(٢) ونكاد لا نجد في كتابه شيئاً يمكن اعتباره من التفكير المبتكر؛ وربما يصلح كتاباً للتسلية. وقد وجد أهل القاهرة بعد ذلك ما يرضيهم في حكايات ألف ليلة وليلة فوق ما وجدوا في مثل ذلك الكتاب.

وقد كاد الشرق ينسى ابن الهيثم، بعد أن رسمه هو وكتبه بالزندقة. ومخيرنا أحد تلاميذ الفيلسوف الإسرائيلي ابن ميمون^(٣) أنه كان يفتاد تاجراً، أيام أُحرقت كتب أحد الفلاسفة^(٤) (توفي عام ١٢١٤) وقد أحضر لها خطيباً، ونصب له منبراً ليشرح على إحراقها. فلما وصل إلى كتاب الهيئة لابن الهيثم أشار إلى الدائرة التي مثل بها الفلك، ووصفها بأنها الداهية العمياء، والنازلة الصماء، والمصيبة العمياء. وبعد تمام كلامه خرقها وألقاها إلى النار.



-
- (١) معجم الأدياء لياقوت ج ٦ ص ٢٤١ طبعة مرجليوث؛ وابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٨ - ٩٩ ولفظي ص ٢٦٩ طبعة لبيتريج ١٣٢٠ هـ ويقول القفطي إنه كان في لمر الملة الخامسة.
- (٢) ربما يقصد المؤلف كتابه المسمى «مختار الحكم وعلم الكرم»، انظر Brockelmann I. 459 ولفظي أيضاً مجلة Orientalia, 1935, p. 305.
- (٣) هو الحكيم يوسف الحسبي الإسرائيلي.
- (٤) هو عبد السلام بن عبد القادر بن أبي صالح الجيلي البغدادي المعروف بالركن؛ أرجع إلى ترجمته في أخبار الحكماء للقفطي ص ٢٢٨ - ٢٢٩، طبعة لبيتريج ١٣٢٠ هـ.

الباب الخامس نهاية الفلسفة في المشرق

الفصل الأول

الفنزي (١)

١ - علم الكلام والتصوف:

رأينا فيما تقدم أن الحركة الكلامية في الإسلام تأثرت بالفلسفة تأثراً قوياً، فالتكلمون من المعتزلة، بل من خصومهم، أخذوا من كتب الفلاسفة آراءهم ومعظم الأدلة التي كانوا يؤيدون بها مذاهبهم، أو يحاربون بها مذاهب خصومهم. وهم لم يأخذوا من تلك الكتب إلا ما احتاجوا إليه؛ أما غيره فلم يتعرضوا له، أو هم حاولوا إبطاله، فأدّى ذلك إلى ظهور كتب كثيرة يقصد بها محاربة مذهب فلسفي

(١) هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (توفي ١٠٥١ هـ) نسبة إلى غزّال، على طريقة أهل خراسان؛ وذلك لأن والده كان يمتثل بغير العرف، أو من غير تشديد، نسبة إلى بلد يسمى غزّال، كما نقل عن السمعاني في الأسماء. وجميع رتبته هي الفخوض الغزالي، أعني الإمام الغزالي، في الجزء الأول من وفیات الأعيان لابن خلكان، ص ٤٩، طبعة للقاهرة ١٢٩٩ هـ، من أكبر مفكري الإسلام، ولعله أقربهم إلى الابتكار. كان قتيهاً متكلماً صوفياً، وهو بطل من أبطال الإسلام المخالفين الذين ناضلوا عنه، ولذلك يسمى «حجة الإسلام». فقد رد على كثير من المخالفين، فألف في الرد على الباطنية، الذين يسمون «أهل التلميم» لقولهم بضرورة معلم معصوم، كتاب فضائح الباطنية (نشره جولفزيهره)، وألف كتاباً في الرد على الإلهية (نشره برينزل)، وثالثاً في الرد على النصراني سمّاه «الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل»، وذلك بعد دراسة هذه المذاهب كلها. وأكبر ردوده شأنًا، وأشدها صفًا أيضاً، هو كتاب نهافت الفلاسفة، وهو عمل عظيم لا يخلو من قيمة فلسفية، لأنه ثمرة دراسة محكمة، وتفكير طويّل، ولأنه بين المسائل الكبرى التي كانت محل خلاف بين الدين والفلسفة. ويدل اختيار هذه المسائل وطريقة عرضها، وتمحيص الأسس التي تقوم عليها مذاهب الفلاسفة، هذا إلى كثرة الافتراضات والتدقيق في وضعها، على طول نظر في الفلسفة. وقد يلوح في ثنايا ذلك شيء من الابتكار. فنظر ما كتب عن الغزالي في دائرة المعارف الإسلامية، ومقدمة الأب بويج (Bouyges) التي كتبها لنشرته لكتاب نهافت (بيروت ١٩٢٧)، وهي نشرة جيدة قدم بها للباحثين أجل خدمة ولا تزيد زيادة التعليقات عن الغزالي لأنني أجد لنشر كتاباً عنه.

بعينه أو فيلسوف بعينه؛ ولكن لم يحاول أحد، قبل الفزالي، أن يشنّ على جملة المذاهب الفلسفية، التي قامت في المشرق على أساس من الفلسفة اليونانية، غارة تستند إلى أصول عامة، وتقوم على دراسة عميقة^(١).

على أن العمل الذي نهض له الفزالي كثرت له ناحية إيجابية أيضاً^(٢) فكان هناك

(١) قام المسلمون منذ أول اتصالهم بالأفكار الأجنبية وثقافتها بالدفاع عن دينهم، وغير من ذب عن الإسلام في القرون الأولى هم للحرثة الذين ألبوا أحسن بلاء في إبطال مذاهب المخالفين من شربة على اختلافهم (منقية وديماغية) ومذهب النهرية (نظر ما تقدم من ١٥٢ - ١٥٤). وغير من رد على المخالفين ولا سيما الفلاسفة هو إبراهيم النخعي فقد رد على مذهب ألبادوقليس وعلى القائلين بالمزاج وعلى أرسطو وعلى القائلين بقدم حركة الكواكب (وللنظام برهان على إبطال هذا القول قريب من برهان الفزالي ولعله أصل برهان أبي حامد انظر كتاب الانحصار للمخياط من ٣٥ - ٣٦، وكتاب التهافت طبعة بيروت من ٣١ - ٣٢). ومن أكبر من رد على المخالفين القاضي بكر الباقلائي المتوفى عام ٤٠٣ هـ في كتابه المسمى «التمهيد في الرد على الملحمة المعطلة والرافضة والخوارج والحرثة» (وقد نشرناه منذ حين قريب)، فقد رد فيه على البراهمة والنصارى وغيرهم، ولا أشك في أن الفزالي عرف هذا الكتاب؛ فإن فكرة الخلق بإرادة قديمة «على سبيل الترتيب» من فكرة الباقلائي ويستطيع الباحث من هنا إذا قارنا كتاب التمهيد من ٥٣ وكتاب التهافت من ٢٦. ولكن الفزالي يقول (المنتقى من الضلال من ٧ طبعة مصر ١٣٠٩ هـ): إن الذين اضطروا بالرد على الفلاسفة من المتكلمين لم يصرفوا عنايتهم للوقوف على منتهى علومهم، ولم يكن لهم شأن في كتب المتكلمين إلا كلمات معتدة مبددة ظاهرة التناقض، لا يُطعن الاغترار بها بتأمل حاسي فضلاً عن يدعي دقائق العلوم؛ وهو يؤكد في المنتقى (من ٨) وفي مقدمة المقاصد أنه لا يقف على فساد علم من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلم الناس به، بل يزيد عليه ويطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائبات وعندئذ أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمي في هباءة؛ لذلك أراد الفزالي أن يدرس مذهب الفلاسفة دراسة محكمة قبل إبطالها، وقد يكون يراه لهذه المذاهب من أحسن المراجع لعمقها في بعض النقط.

(٢) يصرح الفزالي في التهافت أنه لا يريد إلا هدم مذاهب الفلاسفة، وإظهار ما فيها من تناقض وعجز وتليس؛ كما يصرح أنه لا يقصد فيه إثبات المذهب الذي يعتقد أنه؛ وهذه هي الناحية السلبية النقدية. أما الناحية الإيجابية الإثباتية، فهي أن الفزالي، بإظهاره فساد مذاهب الفلاسفة وقصور أدلتهم، يريد أن يقرر فلة بضاعة العقل في معرفة مسائل الربوبية (قارن التهافت من ١٢١، ١٢٢) وذلك ليمهد نفوس الناس إلى الإقبال على الدين وعلى التصوف؛ وبعبارة أدق أراد أن يوجههم إلى الرجوع إلى القلب (أو الروح) الذي يدرك الحقائق الإلهية باللوق والكشف بعد تصفية النفس بالمبادات والرياضات الصوفية. راجع كتاب عجائب القلب من كتب الإحياء. على أن للمحل عند الفزالي مهمة لا شك فيها، وهي إدراك التناقض في الآراء والقضايا

علم الكلام، يريد أن يقرب العقائد الدينية إلى العقل، بل يريد أن يلمس لها أدلة عقلية.

ولكن كان إلى جانبه طريق الصوفية الذين يرمون إلى تذوق تلك العقائد من طريق القلب؛ فلا يريدون البحث فيها على منهاج العقل، ولا يريدون إقامة البراهين عليها، بل كانوا يسعون إلى تذوقها وجعلها حالاً للنفس.

ولما كان يجب أن تبلغ العقائد الدينية أسمى درجات اليقين، فقد تساءل الناس في أمرها: أي معارف ينبغي أن نقدر على التوصل إليها بالاستبطان من معارف أخرى؟ أم يجب أن تكون بديهيات أو مبادئ عقلية بيّنة بنفسها، لا تقبل برهاناً، ولا يحوزها مثل هذا البرهان؟ ولكن المبادئ والديهيات العقلية لا بد أن يسلم بها الناس جميعاً متى عرفوها؛ وبما أنه ليس بين الناس إجماع في أمر العقائد الدينية، فهي ليست مبادئ عقلية أولية؛ لأنهم لو قبلوها لكان ذلك لتسائل البعض من أين ينشأ الكفر إذن؟



وبدا للكثيرين أن المخرج الوحيد من مثل هذه الشكوك هو أن يجعلوا المعول في الإيمان بعقائد الدين على نور يشرق في النفس من مصدر فوق طور العقل؛ وقد ظهر هذا الاتجاه عن غير شعور في أول الأمر، وذلك في اندفاع صوفي، كثيراً ما كان ينشأ عنه عدم العناية بمباحث الفقه والكلام. ثم جاء الغزالي، فأخذ بتصويب من هذه الحركة أيضاً، وتناول ما سبق إلى وضعه السالمة^(١) والكرامية^(٢)، وهما فرقتان تخالفان المعتزلة، فبسطه ووضعه على أساس واسع، وصار التصوف، عند جمهور المسلمين، منذ أيام الغزالي، دعامة يقوم عليها صرح العلم وتاجاً على مفرقه.

— النظرية، واستبعاد الأحكام المتناقضة من ميدان العلم وميدان الآراء الدينية.

- (١) جماعة صوفية سنية تألفت في البصرة في القرنين الثالث والرابع من الهجرة، أسسها سهل السعدي (المتوفى عام ٢٨٣ هـ)، وسميت باسم أكبر تلاميذه، وهو أبو عبد الله محمد بن سالم (المتوفى عام ٣٥٠ هـ). انظر مقالة الأستاذ مسهبون عن السالمة في دائرة المعارف الإسلامية.
- (٢) ارجع إلى كتاب الملل والنحل ص ٧٩ وما بعدها لتعرف مذهب الكرامية، على أن الغزالي يذكر الكرامية في كتاب التهافت في معرفة النقد - تهافت ص ١٣، ٢٣٤ مثلاً.

٢ - حياة الغزالي:

وتاريخ حياة الغزالي^(١) عجيب في بابه ويتحتم علينا أن نتعمق في معرفته، إذا أردنا أن نفهم ما كان لهذا الرجل من تأثير.

ولد الغزالي في طوس، من أعمال خراسان، عام ٤٥٠ هـ (١٠٥٨ - ١٠٥٩ م) أو ٤٥١ هـ (١٠٥٩ - ١٠٦٠ م)؛ فهو مواطن للفردوسي، شاعر الفرس العظيم. وكما أن شخص الفردوسي شاهد على ما كان للأمة الفارسية من مجد قديم، فقد قدر للغزالي أن يكون عند جميع من جاء بعده من المسلمين «حجة الإسلام وزين الدين».

وكانت الثقافة الأولى التي تلقاها الغزالي بعد وفاة والده، في بيت صديق له متصوف^(٢)، ثقافة واسعة علمية، أوسع من أن تكون ثقافة عامة مقصورة على أمة معينة. وقد وهب هذا الفتي عقلاً مثوّباً قوي الخيال، لا يرضى بأي قيد يفله. ولم يطمئن إلى تفرجات الفقهاء وتلقباتهم بما فيها من تكلف، ولا إلى ما فيها من صيغ دقيقة، بل كان يعد ذلك جهلاً دنيوياً، فطوى عنه كشحاً، وأراد أن يغمز روحه في معرفة الله.

ثم درس علم الكلام في ~~إستانبول~~ على إمام الحرمين (المتوفى عام ٤٧٨ هـ - ١٠٨٥ م)^(٣). ولعل الغزالي كان قد بدأ يصنف ويدرس، ولعل الشكوك أيضاً كانت قد بدأت تنطرق إلى علمه أثناء هذه المدة. ثم وفد على نظام الملك^(٤)، وزير السلطان السلجوقي، وظل عنده، حتى أسند إليه منصب التدريس في بغداد عام ٤٨٤ هـ - ١٠٩١ م.

وفي أثناء ذلك اشتغل متعمقاً في تحصيل الفلسفة. ولم يكن الذي حمله على دراستها

(١) لرجع إلى أوسع ترجمة للغزالي في كتاب طبقات الشافعية للسبكي (ج ٤ ص ١٠١ - ١٨٢)، وإلى مقدمة المرتضى لكتابه: «تلخيص السادة الخفين بشرح أسرار إحياء علوم الدين» (ج ١ ص ٢ - ٥٣).

(٢) طبقات السبكي ج ١ ص ١٠٢.

(٣) هو أبو المعالي عبد الملك بن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب... الجويني، ولد عام ٤١٩ هـ وتوفي عام ٤٧٨ هـ.

(٤) هو أبو علي بن الحسن بن علي بن إسحاق الطوسي، (ولد عام ٤١٨ هـ وتوفي عام ٤٨٥ هـ، وزير السلطان السلجوقي ألب أرسلان).

والغزالي يستعمل لفظ تهافت مضافاً إلى الفلاسفة جيناً (مقدمة للقاصد، وتهافت ص ١٣، ٧٨، ١٧٩)، ومضافاً إلى كلامهم، أو مسالكهم، أو عقيدتهم جيناً آخر (تهافت ص ٦، ١٨١، ٢٠٨)، وهو يقرن كلمة تهافت بكلمة تناقض وعجز، ويكرر القول بأن غرضه من كتاب «تهافت الفلاسفة» بيان تناقض كلتهم، وهلم مذاهم.

والعلامة الأسباني بلاثيوس (Miguel Asin Palacios) بحث جيد في معنى كلمة تهافت في كتب الغزالي وابن رشد (Sens du mot Tehafot dans les oeuvres d'El Ghazali et d'Averroes, Revue Africaine, Alger, 1906, p. 185-203) بين فيه معنى كلمة التهافت عند الباحثين قبله ثم يحدد على تاج العروس ويستجيب أن معنى كلمة تهافت، بالنسبة للإنسان والحيوان، ليس معناها التساقط، بل التسرع في الكلام بلا روية ولا إعمال فكر، والتسرع في عمل شيء يلحق بصاحبه ضرراً ثم يرجع بلاثيوس إلى كتاب الإحياء، فيرى كلمة تهافت ترد في هذه العبارات: (١) «وإنما التهافت في الكلام، والتشدد، والاستغراق في الضحك، والخلة في الحركة والتلطف، فكل ذلك من آثار البطر والأمن والفضلة عن عظيم عتاب الله تعالى وشديد سخطه». يرى بلاثيوس أن معنى التهافت هنا الكلام بلا روية ولا إعمال فكر، كما في تاج العروس. (٢) «حدث: إنكم تتهاقون على النار تهافت الفراش وأنا أعلم بحجركم» ومعنى التهافت عند: تسرعون بجهل. (٣) «ولأجل ضعف البصر (البعض) تهافت على السراج، لأن بصرها ضعيف، فهي تطلب ضوء النهار، فإذا رأى المصباح ضوء السراج بالليل ظن أنه في بيت مظلم وأن السراج كوكبة من البيت المظلم، فيخرج المضرب. فلا يزال يطلب الضوء، ويرمي بنفسه إليه، فإذا جاوز المظلم، وظن أنه لم يصب الكوكبة، ولم يقصدها على السداد، فيعود إليه مرة أخرى إلى أن يحترق، ويظن أنه قد نقصتها وجعلها، فاعلم أن جهل الإنسان أعظم من جهلها؛ بل صورة آدمي في الإكباب على شهوات الدنيا صورة الفراش في التهافت على النار، إذ تلوح للآدمي أنوار الشهوات من حيث ظاهرها صورتها، ولا يدري أن تحتها السم النافع القاتل، فلا يزال يرمي نفسه عليها إلى أن ينحسر فيها، ويتهد بها، ويهلك هلاكاً مؤبداً... ولذلك كان ينادي رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقول: إني ممسك بحجركم عن النار وأنتم تتهاقون فيها تهافت الفراش». (تجد هذه النصوص في الإتحاف ج ١ ص ٤١٩، ج ٩ ص ٩٤، ج ٩ ص ٥٩٠ على التوالي).

يرى بلاثيوس بالاستناد إلى ما تقدم أن الغزالي حين سمي كتابه «تهافت» الفلاسفة كان يريد أن يشل لنا أن العقل الإنساني يبحث عن الحقيقة، ويريد الوصول إليها، كما يبحث البعض عن ضوء النهار، فإذا أبصر شعاعاً يشبه نور الحقيقة، اندفع به، غرسي بنفسه عليه وتهافت فيه؛ ولكنه يخطئ، مخدوعاً بأقنعة منطقية خاطئة، فيهلك كما يهلك البعض؛ فكان الغزالي يريد أن يقول إن الفلاسفة خدعوا بأشياء أسروا إليها بلا إعمال روية، فتهاقوا وهلكوا الملاك الأبدية؛ وقد حاول بلاثيوس أن يجد في عبارات كتاب التهافت وفي استعمال ابن رشد لهذه الكلمة ما يؤيد افتراسه، فليرجع القاري إلى بحثه المشار إليه.

ومن العسير أن نحدد المعنى الذي كان يقصده الغزالي من عبارة تهافت الفلاسفة، لاجتماعها

ألف هذا الكتاب في بغداد أو بعد أن غادرها بزمان قصير^(١) ..

وبعد أربع سنين (أي عام ٤٨٨ هـ - ١٠٩٥ م) انقطع الغزالي عن التدريس ببغداد، مع ما أصاب فيه من توفيق؛ وكانت الشكوك لا تفارقه، فلم يطمئن إلى المحاضرات الكلامية [التي كان يلقيها على تلاميذه]، وكان منصبه الرفيع وشهوات الدنيا تجاذبه سلاسلها إلى المقام حيناً، ودواعي الآخرة تنادي به إلى الرحيل، وتنهض إليه منصبه حيناً آخر؛ ورأى أنه يستطيع، بل يجب عليه أن يحارب الدنيا وحكمتها، وأن ذلك خير له. والحق أن مطامع الغزالي كانت أوسع من هذه الدنيا وأعمق. وفي أثناء مرض أصابه هتف به هاتف باطني^(٢)؛ فاشتغل بالعبادة والخلو والرياضة والمجاهدة استعداداً للقيام بمهمته؛ وربما كان ينوي الظهور بمظهر مصلح ديني سياسي^(٣). وبينما كان الصليبيون يتأهبون في الغرب لمهاجمة الإسلام، كان الغزالي يتهيأ لأن يكون مناضلاً روحياً عن الدين الإسلامي. ولم يكن انقلابه عن حياته

= معاني عديدة وقد يكون المقصود خلفات الفلاسفة أو تباطؤ مذاهب الفلاسفة، مع حذف كلمة مذاهب على طريقة المجاز بالحذف؛ أو ضعف وفاد مذاهب الفلاسفة، على طريقة المجاز أيضاً؛ أو مسارعة الفلاسفة بلا روية ولا اعتدال لكونهم تقليد مذاهب غلوة اعتقدوها خاسقوا بسببها في الهلاك الأبدي، ونهضوا في النار؛ أو مضاحك الفلاسفة ومهازلهم، (مقدمة التهافت ص ٦).

(١) وجد الأب بويج في إحدى المخطوطات التي اعتمد عليها في نشره لكتاب التهافت وهو مخطوط مكتبة الفاتح بستانبول، أن الفراغ من تأليفه وقع في ١١ محرم عام ٤٨٨ هـ ويقول الغزالي (منقذ ص ٣٠) أن خروجه من بغداد كان في ذي القعدة عام ٤٨٨ هـ وكان قد اشتغل بحصول الفلسفة أثناء اشتغاله بالتدريس بالمدرسة النظامية منذ عام ٤٨٤ هـ مدة ستين، ثم صاود الدراسة متفكراً متفقداً خروال الفلسفة قريباً من سنة (منقذ ص ٢٨) فالظاهر إذ أن الغزالي ألف التهافت قبل مناصرة بغداد بما يقرب من عام لا بعد أن غادرها بقليل؛ وكان إذ ذاك في الثامنة والثلاثين من العمر.

(٢) يصف الغزالي هذا التجاذب بين شهوات الدنيا ودواعي الآخرة في المنقذ ص ٢٠ - ٢٣، ويحكى لنا أن هذا التجاذب دلم ستة أشهر، اعتقل لسانه في آخرها عن التدريس، وحزن قلبه وانحطت صحته، ثم التجأ إلى الله الذي يجيب المضطر إذا دعاه، فأجابه وسهل على قلبه الإعراض عن الدنيا بما فيها.

(٣) كان عصر الغزالي عصر انحلال ديني وخلقي، وقد حاول أن يعرف أسباب ذلك، وكان يجب أن يتجهز داعياً إلى الحق - (منقذ ص ٢٧ - ٣١)

السابقة عنيماً كما حدث للقديس أوغسطين^(١)، بل هو يشبه ما أحس به القديس
هيريونيموس Hieronymus^(٢)، الذي هتف به في الرؤيا هاتفاً أخرجه من المجري
وراء آراء شيشرون، إلى المسيحية العملية^(٣).

(١) هو القديس Aurelius Augustinus والذي ولد في مدينة من شمال إفريقية من أصل روماني عام
٣٥٤م. وكانت أمه مسيحية منذ صغرها، لذا كبره فلم يدخل في المسيحية إلا في آخر عمره.
وقد تلقى أوغسطين شيئاً من التعليم المسيحي توطئة لتعميده، ولكنه لم يعتد وقد شب غير
متقيد بالدين، ولا بقرود العقدة، وعاش منذ شبّه امرأة أتى منها بولده ثم وقع تحت تأثير المذهب
اللاتوي سبع سنين، كان في أثنائها ناقماً للعقائد وأدب به المشكلات العقلية التي وقع فيها إلى
مذهب الشكك، ثم ذهب إلى روما، ونعق في دراسة آراء شيشرون، ولم يثر بالمسيحية، ثم
أرادت أمه أن تتيه بالزواج، فزوج، وأرسل زوجته الأولى إلى شمال إفريقية، ولكنه كان قبل
زواجه قد عاش امرأة أخرى، وكان دعاؤه في تلك المدة: إلهي! أعطني العفة، ولكنه كان قبل
أن يستطيع حكم نفسه، واستمر الكفاح في نفسه شديداً بين الروح والجسد، فأعاده إلى
المتوبة، وزاد الشك في إضعاف الروح في كفاحها، ثم درس أوغسطين المذهب الأفلاطوني
الجديد، ولكنه كان يرى غيره يتأثر بالمسيحية فيدخل من نفسه لأنه يدرس الفلسفة ولازم
فه يحضر الماديات.

وبنما كان ذات يوم جالساً في حديقة مع تلميذه، ونفسه مضطرب بما فيها، إذ انتهت الدرس
غزيرة من حبه، وفلم يكن يبالج: إلى متى هذا التسرف؟ كل يوم أقول غداً غداً. وفي تلك
اللحظة كان إلى جواره صبي كهنه شابة وهو كاهن أوغسطين أن هذا النداء نداء إلهي،
فأخذ الإنجيل ووضعه، فكان أول ما وقعت عليه عينه في رسائل القديس بولس آيات تدعو إلى
ترك التكاسل والبحث والضعف، وإلى الرجوع إلى المسيح. ومنذ ذلك الحين غمرت الكهنة
قلب أوغسطين، ثم دخل المسيحية عام ٣٨٧م وعاد إلى إفريقية وعين أسقفاً عام ٣٩١م وصار
بتأليفه ومكانته وشهرته من أكبر رجال المسيحية.

(٢) هو Eusebius Sostrius Hieronymus المعروف بالقديس جيروم (Jerome) ولد في مدينة
ستورتو في دالماتيا، من أبروين مبيحين، عام ٣٤٠م. وبدأ تحصيل علومه في مسقط رأسه،
ثم درس الفلسفة في روما، وطاف في الشرق والغرب. وبينما كان في أنطاكية مات أحد رفاقه
بالحمى، ووقع هو في مرض شديد، فزم على أن يزهد في كل ما يؤخره عن الله، وكان شديد
الميل إلى مطالعة كتب شيشرون وآراء الوثنيين، فرأى في المنام أن المسيح يلومه لأنه يحرص على
أن يكون شيشرونياً أكثر من حرصه على أن يكون مبيحاً. ومن ذلك الحين انصرف على قراءة
الكتب المقدسة، وزهد في صحراء غربية من أنطاكية، وكان له شأن كبير بين أبناء الكنيسة.
وسمى من الكلام فيما يلي من شك الغزالي ورجوعه إلى اليقين فله يختلف عما حصل
لأوغسطين وعما حصل لجيروم.

(٣) ترك لنا الغزالي في كتاب المنقذ من الضلال تاريخاً لحياته العقلية، بين فيه تطورها وتلججها.
وهو يحكي لنا ذلك بعد أن ثأف على الخمسين (منقذ ص ٣)، وبين ما قلناه في استخلاص =

= الحق من بين اضطراب الفرق، وما استجراً عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد إلى بفاع الاستبصار، مبتدئاً بعلم الكلام ومتباً بمذهب أهل التعليم (الباطنية القائلون بضرورة العلم المحسوس)، ومتصلاً بعد ذلك إلى دراسة الفلسفة، ومنتهاً بطريق الصوفية، عائضاً بحر الخلاف، متوخلاً في كل مظلمة، متهجماً على كل مشككة، قاصداً عن عقيدة كل فرقة ومذهب. وهو يقول إن التخطيش إلى درك حقائق الأمور كان دليلاً وديانة، من أول عمره، غريزة وفطرة من الله، وضعها في جبلته، من غير اختيار منه، حتى انحلت عنه رابطة التقليد، وانكسرت عليه العقائد الموروثة على قرب عهد بمن الصبا، وقد حاول أن يعرف حقيقة الفطرة التي يكون عليها الإنسان، قبل الاعتقادات العارضة، ومطوفه من وراء ذلك العلم اليقيني الذي لا يطرُق إليه ريب، ولا يتسع القلب للشك فيه، ولا يزعمه في نفس صاحبه التحدي بالقوارق. ولما امتحن الغزالي علومه، لم يجد من بينها علماً يبلغ هذه المرتبة في اليقين إلا الحسيات والضروريات، ولكنه أراد أن يبين من ذلك، خاملها، وحاول أن يشكك نفسه فيها، فلم يجد أنما في الحسيات، لأن العين مثلاً تخدع عن الحقيقة، فترى الظل ساكناً، وهو في الحقيقة متحرك، وترى الكوكب صغيراً وهو أكبر من الأرض، والذي كذب الحس هو حاكم العقل. عند ذلك بطلت ثقته بالحسيات، فلم تبق إلا العقليات الضروريات، ولما رأى الغزالي أنه كان واقعاً بالحسيات حتى كذبها حاكم العقل، رجع لولا العقل لاستمر على تصديقها، خالجه الشك في أمر العقليات، فلم تبق ثقته بها كقوته بالحسيات، وولم ير أنه يترك العقل حاكماً آخر، إذا تجلّى كذب العقل في حكمه، كما تجلّى حاكم العقل تكذيب الحس في حكمه، وهدم تجلّى ذلك الإدراك لا يدل على استحالة، وترقب عقله في الجواب عن ذلك، وتأيد الإشكال بالخام، ورأى أنه يرى في المنام أموراً وأحوالاً يعتقد أنها حقيقة، ولا شك في ذلك، ثم يستيقظ فينفتح أنه لم يكن لذلك أصل، فقال لنفسه: «يُمَيَّنُ تأمّن أن يكون جميع ما تعتقده في بظنك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالك، لكن يحكم أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى بظنك كنسبة بظنك إلى مثلك، وتكون بظنك نوعاً بالنسبة إليها، فإذا وردت تلك الحالة، تبقت أن جميع ما توهمت بظنك خيالات لا حاصل...» وأهل هذه الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى حياة أخرى. وكان هذا سبباً في تقوية الشك وإحضال دأبه، ولم يكن من الممكن علاج إلا بالدليل، والدليل لا يكون إلا من تركيب الأوليات، وقد أصبحت هذه عنده موضع شك ودام الغزالي قريباً من شهرين كان فيهما «على مذهب البسطة يحكم الحلال لا يحكم النطق والمغال»، حتى شفاه الله من ذلك المرض، وعاد إليه اليقين بالضروريات العقلية، ولم يكن ذلك بنظم دليل، وترتيب كلام، بل بنور قلعه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة. ولما شفي الغزالي من مرض الشك حاول أن يدرس علوم كل طائفة، كما تقدم، فلم يجد اليقين إلا عند الصوفية، وعرف أنهم هم السالكون إلى الله، وأنهم أحسن الناس علماً، وأزكاهم عملاً، ولا ريب في أن تشكك الغزالي والأسباب التي أبدها بها ناحية شقة طريفة في تفكيره لم يوفها المؤلف حقها. ومقارنة شكك بالشك الديكارتي موضوع جدير بالبحث، ولولا ضيق المقام لتكلمت عنه هنا. وقد أشرت فيما تقدم (هامش ص ٢٢٥) إلى أن رجوع الغزالي إلى اليقين يختلف عما حدث للقديس أوغسطين أو القديس هيرونيموس، وهو ظاهر.

ثم لبث الغزالي عشر سنين ينتقل بين البلاد، يوزع أوقاته بين العبادة والتأليف والمطنون أنه في أول هذه المدة ألف أكبر كتبه في الكلام والفقه والأخلاق، وهو كتاب «إحياء علوم الدين»، وفي نهايتها حاول أن ينهض بعبد الإصلاح وقد ذهبت به الأسفار إلى دمشق وبيت المقدس (قبل أن الصليبيون)، وإلى الإسكندرية ومكة والمدينة، ثم عاد إلى وطنه آخر الأمر.

وبعد أوبته لوطنه اشتغل بالتدريس في نيسابور زمناً قصيراً، ومات في طوس مسقط رأسه، في ١٤ جمادى الآخرة عام ٥٠٥ - ١٨ ديسمبر سنة ١١١١م. وقضى الغزالي السنين الأخيرة من عمره في العبادة ومجالسة أبواب القلوب، والإقبال على الحديث ومجالسة أهله، بعد أن لم يكن يطلب شيئاً من الحديث ولا لتتشر عنه روايته في أيام الصبا^(١). فحياة الغزالي متسقة الأجزاء يتصل أوطا بآخرها اتصالاً جميلاً.

٣ - موقفه إزاء ثقافة عصره:

يستعرض الغزالي الاتجاهات الحقيقية في عصره. فهناك أصحاب علم الكلام؛ وهناك الباطنية الذين يزعمون أنهم أصحاب التعليم المخصوصون بالافتباس من الإمام المعصوم، وهو المعلم الحقيقي، وهم الذين يكونون شيئاً من ركيب فلسفة فيثاغورس؛ وهناك الفلاسفة؛ وهناك الصوفية.

نظر الغزالي في علم الكلام، فوجد أن مقصوده حفظ العقيدة التي يؤمن هو بها وحراستها من تشويش أهل البدع؛ غير أن أدلة المتكلمين بدت ضعيفة في نظره، ووجد مجالاً للشك في الكثير من آرائهم^(٢).

(١) انظر طبقات الشافعية للسبكي ج ٤ ص ١٠٥، ١٠٩، ١١٢.

(٢) يمر الغزالي عن ذلك بقوله: «أصناف الطالين، وحكمهم عن كل طائفة منهم وعن حاصل علومهم. منقذ ص ٦ - ٢٤.

(٣) يقول الغزالي (منقذ ص ٧) بعد بيان مقصود علم الكلام وما قام به المتكلمون من الذب عن الحقيقة: «ولكنهم اعتمدوا في ذلك مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطروهم إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم وموتضاتهم بلولزم مسلماتهم وهذا قليل النفع في جنب من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً. فلم يكن للكلام كافيًا، ولا للباقي الذي كنت أشكوه شافياً».

وأحسن في نفسه بميل عظيم للمذهب الصوفي^(١)، وهو مدين لهذا المذهب بأعز ما لديه، أعني تمكين العقيدة في قلبه، وبفضله استطاع أن يقول إنه يتلوق بروحه ما يحاول للتكلمون أن يتوصلوا إليه بالنظر العقلي.

أما الفلسفة الشائعة إذ ذاك فالغزالي لا يجحد ما لها من فضل في تثقيف الناس، خصوصاً في الرياضيات التي يعترف اعترافاً صريحاً بأنها علم صحيح هي والفلك المبني عليها؛ فهي أمور برهانية لا سبيل إل مجادتها. وكذلك لا ينكر من الطبيعيات إلا مسائل تخالف الدين. فأما مذهب أرسطو، كما نقله الفارابي وابن سينا، مقلدين لغيرهم تقليد المتكلمين، فهو في نظر الغزالي عدو الإسلام^(٧)

(١) لا يمشي المؤلف في هذا الكتاب مع ترتيب سمر القزالي في دراسته فهو، بعد دراسة علم الكلام، درس الفلسفة، ثم درس ملهيب الباطنية، ~~والمناظرة~~ بدراسة طريق الصوفية.

(٢) قدم الفارابي لكتاب التهافت بمقدمات وصف فيها حال خصومة الذين قصد أن يرد عليهم مشيراً إلى من يمثل آراءهم (الفارابي وابن سينا) ومنها مسائل الخلاف بينهم وبين غيرهم، وأقسام علومهم وما يصطدم منها مع الشرع وما لا يصطدم كما تبين مقصوده من الرد، وكشف عن حيل الفلاسفة في استدراج المتقربين إلى طوائفهم فليسجل القارئ إلى هذه المقدمات. وفي المنتهى الذي ألفه الفارابي بعد أن أتى على الخمسين بيان مفصل لأصناف الفلاسفة وأقسام علومهم:

ينقسم الفلاسفة عند النزول الى ثلاثة اصناف:

١ - طائفة جعلوا الصانع وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً، وقالوا بقدم الأنواع الحيوانية وهو يسميهم الدهريين والزنادقة.

٢ - طائفة الفلاسفة الطبيعيين الذين أنكروا البحث في عالم الطبيعة وفي عجائب الحيوان والنبات وفي تشريحها، فرأوا من عجائب الصنع والحكمة ما اضطربهم الى الاحتراف بقادر حكيمها ولكن كثرة بحثهم في الطبيعة اظهرت لهم أن لا احتمال المزاج تأثيراً عظيماً في قوى الحيوان فظنوا أن القوة العاقلة في الإنسان تابعة لمزاجه، ثم لم يظنوا، فإذا انعدم ثم تعطل اعادته، فذهبوا الى أن النفس تموت ولا تعود، وأنكروا الآخرة والثواب والعقاب، فاعمل عنهم اللجام واتهمكوا في الشهوات، وهؤلاء أيضاً زنادقة لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخر.

٢ - طائفة الفلاسفة الإلهيين، وهم المتأخرون كسقراط وأفلاطون وأرسطو، وقد ردوا على المصنفين الأولين، وكشفوا عن أخطائهم ورد أرسطو على أفلاطون وسقراط، وغير من نقل علم أرسطو من متفلسفة الإسلاميين القائلين بالهناهنا.

= ١ - رياضية (حساب وهندسة وهيت)، وهي أمور برهانية لا سبيل إلى مجادلتها بعد فهمها ومعرفتها، ولا يتعلق شيء منها بالدين نفعاً ولا إثباتاً، ولكن تولدت منها آفتان: الأولى أن الناظر فيها يعجب بدقائقها ووثقة براهينها، فيحسن اعتقاده في الفلاسفة وفي كلامهم في الإلهيات، ناسياً أن كلامهم في الرياضيات برهاني وفي الإلهيات تخميني. ولذلك يجب الزجر عن الخوض في هذه العلوم والآفة الثانية نشأت من مغالاة أصدقاء الإسلام الجاهلين الذين أرادوا نصرته بإنكار كل علم ينسب إلى الفلاسفة، بما في ذلك الرياضيات وما بنى عليها من الظواهر الفلكية، فشككوا للناس في الدين وجعلوهم يعتقدون أن الدين مبني على إنكار البراهين القاطنة. (قارن تهافت ص ١٠ - ١٣، ١٤ - ١٥، ٢٠).

٢ - منطقية، لا يتعلق شيء منها بالدين نفعاً وإثباتاً، وليس فيها ما ينبغي أن ينكر، وهي شبيهة بما ذكره المتكلمون وأعمل النظر في الأدلة، ولما لفرق في المبادئ والإصطلاحات، وآفتها آفة الرياضيات (قارن تهافت ص ١٥ - ١٦، ٢٠).

٣ - الطبيعية، ليس من شرط الدين إنكارها إلا في سبيل ذكرها الغزالي في كتاب التهافت وأشار إلى أصلها في النقل، وهي تلتخص في أنه يجب أن يعلم الإنسان أن الطبيعة كلها مسخرة لله لا شيء منها يفعل بملكه من ذاته، وأن التلازم بين الأسباب والسيات غير حتمي، بحيث يمكن عرق مجرى الطبيعة وتحويلها بإرادة الله الذي أوجدها ويمكن حصول المعجزات (راجع التهافت ص ٢٦٨ - ٢٧١ والنقل ص ١١).

٤ - الإلهيات، وفيها أكثر أخطاء الفلاسفة، وهم يفترونها على الوفاء بالشروط التي اشترطوها في المنطق، والغلط فيها في عشرين مسألة، وقد كفرهم الغزالي في ثلاث منها، وبذعهم في سبع عشرة. (قارن تهافت ص ١٣ وص ٣٧٦ - ٣٧٧).

٥ - السياسيات والخلفيات، وهي حكم مصلحة دنيوية، ومعارف خلقية تهذيبية، أخذها الفلاسفة من كتب الله، ومن الحكم للأنثورة عن الأولياء، ومن كلام الصوفية، ومزجوها بكلامهم ترويحاً له، وهذه العلوم آفتان: الأولى أن الإنسان قد يرد ما فيها من كلام الأنبياء والأولياء، لأن قائلها مبطلون والثانية أنه قد يرى الحكم النبوية، والكلمات الصوفية المزوجة بكلام الفلاسفة، فيحسن اعتقاده فيهم، فيأخذ ما في كلامهم من باطل. لذلك يقول الغزالي إن على العاقل أن يمحى كلام الفلاسفة، فيأخذ منه الحق ويترك الباطل، عملاً بوصية سيدنا على كرم الله وجهه: لا تعرف الحق بالرجال! اعرف الحق تعرف أفعله!

وقد أشار الغزالي في التهافت (ص ١٠) إلى أن من وجوه الخلاف بين الفلاسفة وغيرهم اختلاف الاصطلاح؛ فالفلاسفة مثلاً يسمون صانع العالم جوهراً بمعنى «الموجود لا في موضوع» (بمعنى الموجود في شيء من غير أن يتقوم بالشيء، كالصورة في القوالب، وقد يكون في محل كالجسم في المكان)، على حين أن خصومهم يريدون بالجواهر ما هو متحيز؛ وهذا نزاع مرجعه إلى اللغة وإلى لباحة الشرع إطلاق الأسماء وتحريم إطلاقها.

وقد رأى لزماً عليه أن يجاربه باسم المسلمين كافة على اختلاف فرقهم وتباين مذاهبهم^(١)، وقد قام بذلك متخذاً سلاح أرسطو نفسه، وهو سلاح للمنطق^(٢)، لأنه يرى أن قوانين الفكر الأساسية التي يفررها المنطق يقينة لا سبيل لإنتكارها، وهي في هذا كالتقضايا الرياضية؛ وينسب الفزائي أدلته على قانون التناقض، ويقرر أن أفعال الله لا تخالفه^(٣)، وهو يقول ذلك مدركاً تمام الإدراك لما يقول.

(١) يقول الفزائي (تهافت ص ١٣ - ١٤) إنه يريد بإبطال ما اعتضده الفلاسفة مقطوعاً بالزامات مختلفة، «فألزمهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرامية، وطوراً مذهب الواقعية، ولا أنتهض ذاك من مذهب مخصوص، بل أجعل جميع الفرق إلأى واحداً عليهم؛ فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فليستأمر عليهم، فعند التشاكك تذهب الأحقاد».

(٢) يقول الفزائي إنه يريد أن يناظر الفلاسفة بمنتهم، وعلى شرطهم في المنطق، لئلا ينهم لم يهوا بشيء من ذلك في علومهم الإلهية، ولكن ما فعله الفزائي كان أحسن من ذلك في الواقع. وقد رأينا (هامش ص ٢١٩) أنه كان في أول أمره ينجس عن حقيقة الفطرة الإنسانية قبل الاعتقادات الطارئة، وهو في التهافت يحاول أن يخلص لإمام الفلاسفة، ليرى منها ما هو ضروري بديهي، وما هو نظري استدلال. (انظر مثلاً تهافت ص ٢٩ - ٣٠، ٣٩، ١٣١، ١٣٦)، فإذا لم يجد لهم برهاناً استدلالياً، ولم يجد إلا دعوى الضرورة جاء بأصول لا تنافي العقل وادعى لها الضرورة. وترعه سليمة في الغالب، كما يجب أن يكون، فهو يقول إنه لا يسجل في الاعتراض على الفلاسفة «إلا دعوى مطالب منكر، لا دعوى مدعى مثبت» (تهافت ص ١٣، قارن ص ٧٨)، وطريقته أن يعارض إشكالات الفلاسفة بإشكالات مطها، من غير أن يهله، وذلك لئلا يفسد آرائهم، وتليسهم فيها، ويحزهم عن إثبات ما يوصون، وليظهر ما في أدلتهم من سفاسة وقصور، أو يلزمهم حل أصولهم للزامات لا يفتنها العقل. أما آراؤه الخاصة وإثباتها، فإنه قد وعد أنه سيؤلف في ذلك كتاباً بسميه: «قواعد العقائد» (هو أحد كتب الإسماعيلية) يعتنى فيه بالإثبات، كما اعتنى في التهافت بالمدم (تهافت ص ٧٨)، وتوجد آراؤه الإسماعيلية في كتابه المسمى «الاقتصاد في الاعتقاد» وإذا كان الفزائي قد أبطل مذاهب الفلاسفة فهو يريد أن يوجه الناس إلى الدين، بل إلى القلب وتصفية الروح لصرف الخلق بالذوق (انظر هامش ص ٣١٨ ص ٤٢٠ تقدم).

(٣) لم نجد للفزائي تصريحاً بهذا المعنى؛ ولكن الذي يؤخذ من جملة أدلة الفزائي هو أننا ينبغي ألا نرد إلا ما كان محالاً في العقل، كالجمع بين النفي والإثبات، وإليه ترجع المحاولات كلها. أما ما لم يكن محالاً فهو جائز؛ فمثلاً يقول الفلاسفة إنه لم يكن من الممكن أن يخلق الله العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه، لأن النظام الكلي للعالم لا يتم إلا على هذا الوجه؛ أما عند الفزائي فإن كون العالم أصغر أو أكبر مما هو عليه ليس بمحال في العقل، ولا يفتوت نظاماً، والله يقدر على ذلك، ويجوز له أن يفعل ما يشاء الذي لا يتعلق به قدرة الله فهو المستحيل كالجمع =

ويوجه الغزالي أكبر عنايته لإبطال ثلاث نظريات فلسفية من بين نظريات الطبيعة والإلهيات، وهي: نظرية قدم العالم والقول بأن الله لا يعلم إلا الكلّيات، فلا يعني بالجزئيات؛ وإنكار بعث الأجساد والقول بأن الأرواح وحدها هي التي لا يجوز عليها الفناء^(١). والغزالي يبطل هذه النظريات معتمداً من وجوه كثيرة، على شرح جون فيلوبون (Johannes Philoponus) النصراني على مذهب أرسطو؛ وقد كتب جون فيلوبون في إبطال نظرية قدم العالم ردّاً على بْرُقْلُس (Proklos) الذي كان يقول بها^(٢).

٤ العالم:

يذهب الحكماء إلى أن العالم كرمّة متناهية في الامتداد والذرع، ولكنهم يقولون إنها قديمة لا نهاية لمدتها؛ ويقولون إن العالم صدر عن الله منذ الأزل، كما أن المعلول مُساوٍ للعلة، غير متأخر عنها بالزمان؛ أما الغزالي فيرى أنه لا تصح التفرقة بين الزمان والمكان، كما يفعل الفلاسفة؛ ومعنى أن الله سبب لوجوده العالم عنده، هو أنه يخلقه بإرادته وقدرته^(٣).

= بين الوجود والعدم (نظر تهافت من ١٦٩ وقوله من ٩٣ و ٢٩٢ - ٢٩٣). حلّ أن كلام الغزالي في كيه المنطقية يدل على أنه يرى أن الحقائق حقائق في ذاتها وفي علم الله، حتى لو جهلها الإنسان (نظر دحك النظر من ٦٩ من طبعة المطبعة الأدبية بمصر).

(١) هذه هي المسائل التي يكفرهم بها لأنها لا تلائم الإسلام بوجه، ومعتقدا معتقد كذب الأنبياء؛ بل صاغها البعض بعد الغزالي في قالب شعري.

(٢) يقول البيهقي في كتابه تاريخ حكماء الإسلام (تمة النبعة) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٣٦٦٦ ص ١٧ (في كلامه عن يحيى النحوي - وهو اسم جون فيلوبون عند العرب - «وأكثر ما أورده الإمام حجة الإسلام رحمه الله في تهافت الفلاسفة تقرير كلام يحيى النحوي». ويذكر الشهرزوري (تذكرة الأرواح مصور بمسكبة الجامعة المصرية من ١٨٢ - ١٨٣) أن الغزالي أخذ ما أورده في التهافت من كتب يحيى النحوي، وهو يذكر من كتب يحيى الكتاب الذي رد فيه على بْرُقْلُس. ولا بد من مقارنة كتب يحيى بكتب الغزالي للتحقق من ذلك.

(٣) ولكن هذا الكلام لا يكفي في بيان مسألة قدم العالم، وهي من أكبر مسائل الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة، وقد شغلت فراغاً كبيراً من كتاب التهافت (ص ٢١ - ٧٨). ولذلك يحسن أن نتكلم عنها باختصار، على الرغم مما في ذلك من مشقة، بسبب كثرة الأدلة والافتراضات، ونظراً لتنوع صورها.

اتفق جمهور الفلاسفة على أن العالم قديم، لم يزل موجوداً مع الله، غير متأخر عنه =

• • • • •
= كوجود المعلول مع العلة، والنور مع الشمس، وأن تقدم الباري على العالم تقدم بالذات والقرينة، لا بالزمان؛ ولهم على هذا أدلة منها:

أولها قولهم: يستحيل صدور حادث من قديم، والأصل الذي يقوم عليه هذا القول هو التلازم بين العلة والمعلول فإذا فرض وجود القديم، إما أن يوجد عنه العالم على الدوام، فيكون قديماً مثله، وإما أن يتأخر؛ وفي هذه الحالة إما ألا يتجدد مرجع لوجود العالم، فيظل في دائرة الإمكان، وإما أن يتجدد مرجع، فيؤدي إلى إشكال: من شُحيت هذا المرجع، ولم يحدث الآن، ولم يحدث من قبل؟

بعبارة أخرى لماذا تأخر وجود العالم؟ ولمَ لم يحدث قبل زمان حدوثه؟ لا يمكن أن يكون ذلك لمعجز في الباري، ولا لتجدد فرض، أو وجدان آلة بعد قضاها، أو تحدد طبيعة، أو وقت، أو حدوث إرادة لم تكن، لأن هذا كله محال، إذ أنه يؤدي إلى القول بتغير القديم، وهو محال، ومهما كان العالم موجوداً، واستحال حلوه، ثبت قلته لا محالة.

يرد النزالي على هذا بنظرية إيجابية في الواقع، لأنها ليست مجرد معارضة فيقول: وإن العالم حدث بإرادة قديمة، انقضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وأن يستمر العلم إلى الغاية التي استمر إليها، وأن يُبتدأ الوجود من حيث انتهى، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً، فلم يحدث لذلك، وقته في الوقت الذي خلقت فيه أولاً بالإرادة القديمة. ولا يظن في هذا كون الأوقات متساوية في تعلق الإرادة بها. ولر سائل سائل: لماذا اختارت الإرادة وقتاً دون وقت؟ أجاب النزالي بأن الإرادة «صفة من شأنها تميز الشيء عن مثله، ولولا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة» ولكن لما كانت القدرة تصلح للضد لم يكن بد من صفة شأنها التخصيص، ولا معنى للسؤال في تخصيصها، لأن هذا هو شأنها، كما أن شأن العلم الإحاطة بالمعلوم، وتميز الشيء عن مثله جائز، وهو ممكن في حقا، فقد يكون أمران متساويين بالنسبة لنا، ثم نفضل أحدهما دون الآخر، وشكك هذا حماقة (نهايت ص ٢٨)، بل حاول النزالي أن يبين أن الفلاسفة قالوا بتخصيص الشيء عن مثله، وذلك فهم قالوا بحركة بعض الأفلاك من المشرق إلى المغرب وبعضها الآخر بالمعكس، مع تساوي الجهات، وإمكان حركة كل ذلك على عكس ما هي عليه، وقالوا أيضاً بأن لكرة السماء نقطتين للبتين، هما القطبان الشمالي والجنوبي، والسماء تتحرك على هذين القطبين، وكل نقطتين متضبتين تصلحان لأن تكونا قطبين، لأن السماء كرة بسيطة متشابهة الأجزاء.

على أن النزالي قد ألزم الفلاسفة القول بصدور الحادث عن القديم بدليل منطقي محكم، هو: «أن في العالم حوادث، ولها أسباب؛ فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال، وليس ذلك محتضراً لما قبل، ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتهم عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجوده، هو مستند الممكنات؛ وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه تسلسلها، فيكون ذلك =

« الطرف هو القديم، فلا بد إذن على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم » وسواء قال الفلاسفة بجواز صدور حادث من قديم ليس هو أول الحادث، أو قالوا بأن المواد قديمة، الحادث حركة الأفلاك وما يعرض لها من ينشأ ويعد وقرب وبعيد، وأن هذا كله، عند الغزالي، تطويل لا يغني، لأنه ينتهي إلى القول بصدور الحادث عن القديم، سواء أكان الحركة الدورية، أو موجوداً صدر عن القديم. (راجع تهافت ص ٤٦ - ٥١) ويتفرع عن دليل للفلاسفة الأول اعتراض، فحوله أنه يستحيل تأخر وجود العالم عن وجود علته، وهذا الاعتراض يقوم على أسس ما يجب من تلازم وتقابل بين العلة ومعلولها، فإذا وجد المرید بجميع شرائطه، وكان قديماً، وكانت إرادته قديمة، وجب صدور معلولها عنها من غير تأخر، فكان قديماً مثلاً؛ والتأخر مستحيل، كاستحالة وجود حادث لا يحدث له. وهذا الحكم صحيح في الأمور الذاتية والعرضية والوضعية وفي حالة أفعال الإرادة. (تهافت ص ٢٦ - ٢٩).

يرد الغزالي على هذا بأن يحصر الفكرة الأساسية في هذا الاعتراض، وهي القول باستحالة حصول شيء حادث بفعل إرادة قديمة، فسلطة هل هي قضية بديهية ضرورية، أم قضية استدلالية وهي ليست، في نظره، استدلالية، لأن الفلاسفة لم يبرهنوا عليها بدليل؛ وهي كذلك ليست بديهية، وإلا لما تسكن أفكارها. والغزالي إلى أن مقارنة الإرادة القديمة بالإرادة الحادثة مقارنة فلسفة.

ويمكن أن نجد في كلام الغزالي في تهافت ص ١٠٧ سبباً كاملاً في هذه النقطة، فإن الفلاسفة - كما يمكن أن يؤخذ من كلامهم - يحصلون الله فاعلاً على نحو فعل الطبيعة، إذ هم يطلقون الفاعل على ما هو سبب في الجملة، ولكن الغزالي يخالف الفلاسفة في نظرية الفعل، فهو يرى أن الطبيعة لا تفعل بنفسها، بل هي مسخرة ومستعملة من جهة فاعلها (متقد ص ١١)، وإذا قيل إنها تفعل فلذلك على سبيل المجتزأ، لأن الفاعل عند الغزالي لا يسمى فاعلاً صانعاً لمجرد كونه سبباً، بل لوقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار، مع العلم بالشيء (تهافت ص ٩٦ - ٩٧). وإذا كان هذا هو رأي الغزالي في الفعل فلا جرم ألا يكون عنده مقيع من صدور الحادث عن القديم بإرادة قديمة «على التراخي»، أي بحيث يحصل الحادث بعد إرادته.

وإذا قلل معترض: إن تأخر وجود العالم عن وجود الله، إما أن يكون مدة متناهية، أو غير متناهية؛ فإن كانت متناهية لزم عنها أن يكون لوجود الباري أول، وإن كانت غير متناهية استحال وجود العالم، لأنه لا بد أن تمضي قبله مدة لا نهاية لها، رد الغزالي على هذا بقوله: إن المدة والزمان مخلوقان؛ وسيأتي مزيد بيان لهذا.

أما الدليل الثاني للفلاسفة فهو يقوم على القول بتقدم الزمان وتقدم الحركة. يقول الفلاسفة إن تقدم الباري على العالم، إما أن يكون تقدماً بالذات، فيكونا قديمين وأحدهما متقدم على الآخر -

= بالذات، وإنما أن يكون الباري متقدماً على العالم بالزمان، فيكون قبل العالم زمان كان العالم فيه معنوماً قبل الزمان زمان لا نهاية له، فالزمان قديماً «وإنما» وجب قدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة، وجب قدم الحركة، ووجب قدم التحرك الذي يلزم الزمان بدوام حركته، أي وجب قدم هذا العالم المادي للتحرك.

يرد النزالي على هذا بقوله: إن الزمان حادث مخلوق، ومعنى تقدم الله على العالم والزمان أنه كان ولا عالم معه، ثم كان معه عالم؛ فلما الفهم الثالث (وهو الزمان) الذي قال به الفلاسفة فهو من غلط الوهم، لأن الوهم يعجز عن تصور وجود مُبتدئ إلا مع تقدير «قبل» له، وهو كذلك يعجز عن تصور تنامي الجسم، فيتوهم أن وراء العالم شيئاً، إما خلاء وإما ملاء. وفي هذه المسألة أخذ ورد طويل، والنزالي يعتمد في نفيه لتقدير شيء عند (وهو الزمان) قبل وجود العالم على مقابلة الزمان بالممكن لإثبات تنامي الزمان؛ وكما أن الفلاسفة قالوا بتناهي العالم في الامتداد وأحاطوا وجود شيء خارج عنه، معتبرين هذا الشيء من عمل الوهم، فكانت النزالي تقول بحادث العالم ويحمل وجود زمان قبله، لأن ذلك، في نظره، من عمل الوهم، وهو في هذه المسألة خاصة يمارض الإشكالي بأشكال مثله (ارجع إلى التفات ص ٥٢ - ٦٦).

وللفلاسفة دليل آخر: قالوا إن الحادث لا بد له من مادة فليمة تسبقه، وإنما الحادث هو الصور والكيفيات؛ وهذا الدليل يقوم على أن الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود، ولما كان الإمكان وصفاً حاصلًا له قبل وجوده، وهو وصف لا يلزم لهاته، فلا بد له من عمل يضاف إليه وهو المادة.

يجيب النزالي بأن الإمكان والامتناع والوجوب أمور عقلية لا تحتاج إلى موجود يوصف بها، «فكل ما قلر العقل وجوده، فلم يمتنع عليه تقديره، سميله بمكانه وللنزالي أدلة منها: ١ - لو احتاج الممكن إلى إمكان موجود يضاف إليه، لاحتاج الامتناع إلى امتناع موجود يضاف إليه، وليس للمحال مادة بطراً عليها، فكذلك الممكن.

٢ - نفوس الآدميين جواهر قائمة بنفسها عند الفلاسفة، وهي ليست بجسم ولا مادة ولا تنطبع في المادة، وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا، ولها إمكان قبل حدوثها، ولا مادة لها. ولا يظعن في كون الإمكان أمراً عقلياً قه علم، وأن العلم يستدعي معلوماً، وهو تابع للمعلوم، لأن الفلاسفة يقولون إن الكليات ثابتة في العقل، وهي علوم لا وجود لها في الأعيان الخارجية. وللنزالي أدلة أخرى على إبطال قدم العالم، منها ما هو إلزام يستجبه النزالي من القول بقدم العالم. يقول النزالي: إن القول بقدم العالم يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لها، مع أن بعض الكواكب أسرع من بعض، بحيث يكون عدد دورات بعضها مئتي أو مئتي أو مئتي أو مئتي - عدد دورات الأخرى، ولكن عدد دورات كل فلك يجب، بحسب رأي الفلاسفة، أن يكون -

= غير متناه. فكيف يكون شيء لا نهاية له مع أن له مدناً ونصفاً وربما؟ وبحاول الغزالي أيضاً أن يلزم الفلاسفة أن عدد دورات الملك ليس شفعاً ولا وتره، وكلاهما محال. وكما أن الغزالي أبطل نظرية قدم العالم، كذلك حاول أن يطل أيديته للزمان والحركة، ولكن رأيه في هذا غير معين. فهو يقول حيناً: «لما نحيل أن يكون (العالم) أولياً، ولا نحيل أن يكون أولياً، لو أبقاه الله تعالى، إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً، وأن يكون له أول». وهو يفسد قول أبي الحليل، إذ أوجب أن يكون للعالم آخر، وجازم، عند الغزالي، أن يبقى العالم وأن يفتى، والمرجع في معرفة الواقع من غسمى الممكن إلى الشرع، لا إلى نظر العقل. وبعد أن بين الغزالي آراء المتكلمين في كيفية إعدام العالم انتهى إلى أن الإعدام فعل يقع بإرادة قديمة، وهو حادث كالوجود (تهافت ص ٧٩ - ٩٤)، وراجع للجزء الأول من رسائل الكندي الفلسفية ص ٢٨ - ٣٠ فرى موافقة الغزالي للنظام والكندي.

هذا بيان موجز لمسألة قدم العالم، كما يرى في الغزالي ورد عليها. وليس من شك في أن الصعوبات الناشئة عن مذهب أرسطو كانت تستلزم مثل هذا الرد ولا نريد - لضيق المقام - أن تعرض لتقدير قيمة رد الغزالي لأن هذا بحث يجب أن يكون قائماً بحد ذاته، بعد معرفة رد ابن رشد حل الغزالي ويكفي أن نلاحظ أن الغزالي لم يترك المشكلة الزمان في أول الأمر، وحاول التغلب على الصعوبة برجوعه إلى تخصيص الإرادة، ثم عاد فقال إن الزمان مخلوق، ولم يكن صارماً في تطبيق هذا المبدأ، حتى أوشك أن يوافق الفلاسفة في القول بالقدم (تهافت ص ١٠٨). حل أن المسألة التي أحدثت كثيراً من الجدل، وهي مسألة الزمان، مشكلة لم توضع وضماً حسناً، فإذا كان العالم حادثاً، وإذا كان الزمان حادثاً لأنه تلحق بحركة العالم بعد خلقه، فلا معنى للكلام في أمر الزمان قبل حدوث العالم، ولا معنى للسؤال عن مدة تأخر وجود العالم عن وجود الله: هل هي متناهية أم غير متناهية؟ وإذا كان الزمان لا يتصور إلا مع التغير والحركة، فلا زمان قبل خلق العالم، ولم يكن إذ ذاك إلا التلصص، وهو منزوع عن التغير، فلا يقع تحت زمان كزماننا، وإن كان وجوده مستمراً من الأزل إلى الأبد.

أما فيما يتعلق بأدلة الفلاسفة المستندة إلى التلازم بين القلة والمعلوم، فإني ألاحظ الملاحظة الآتية: لو كان الباري علة تامة للعالم، بالمعنى الطبيعي لكلمة «علة»، لوجد عنها العالم كله دفعة واحدة، ولم يكن فيه هذا التغير وما نشاهد من نشوء الحوادث بعضها عن بعض، بل الباري علة خالقة مبرقة مبدعة، وهذا ما يدل عليه نظام هذا العالم.

ولنتكلم أولاً عن مسألة المكان والزمان! إذا كنا لا نستطيع أن نتصور للزمان مبدأً أو نهاية، فكذلك لا نقدر أن نتصور للمكان مبدأً أو نهاية والذي يقول بعدم تنامي الزمان يلزمه أن يقول بعدم تنامي المكان ولو قيل إن المكان يتعلق بالحس الظاهر، وإن الزمان يتعلق بالحس الباطن، فهذا لا يغير شيئاً من المسألة، لأننا مع هذا لا نخرج عن المحسوس. وكما أن «البعد المكاني تابع للجسم» فالبعد الزماني تابع للحركة، [فإنه امتداد الحركة، كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم] وكما أن قيام الدليل على تنامي أقطار الجسم يمنع من إثبات بُعد مكاني وراءه، فقيام الدليل على تنامي الحركة من طرفيها يمنع من تقدير بعد زماني وراءها، وإن كان الوهم متشعباً بخياله وتقديره ولا يرعوي عنه؛ وما كل من الزمان والمكان إلا اعتبارات بين الأشياء تُخلق فيها بخلقه، أو هما بالأحرى اعتباران يخلقهما الله بين الصور الذهنية في عقولنا^(١).

وأهم من ذلك ما يقوله الغزالي في أمر العملية [أي تلازم الأسباب والمسببات]: يفرق الفلاسفة بين فعل الله، وفعل المعلول المرادة، وفعل النفس، والطبيعة، والاتفاق، وغير ذلك؛ ولكن الغزالي يعقبها بذهب متكلمو أهل السنة، إلى أنه لا يوجد قط إلا عملية [فعل] وهي عملية [فعل] الموجود المراد^(٢). وهو ينكر عليه [فعل] الطبيعة إنكاراً تاماً^(٣)، إذ نستطيع أن نرد هذه العملية إلى مجرد علاقة زمنية بين شيئين. فنحن نرى ظاهرة معينة (معلولاً) تعقب ظاهرة أخرى معينة (علة). أما كيف يعقب المعلول علة فهو سر لا نعرفه، كما لا نعرف شيئاً عن فعل الأشياء الطبيعية بعضها في بعض^(٤)، وأيضاً كل تغير فهو، في ذاته، أمر لا

(١) يجد القاريء مسألة حدوث الزمان ومقلبه بالمكان في التهافت (ص ٣٦، ٥٢ - ٦٦). وعحصل رأي الغزالي أن الزمان أمر نسبي، وهو حادث، لأنه ناشئ عن حركة العالم، وهي عنده حادث. أما افتراض زمان قبل وجود العالم فهو عنده من أغاليط الوهم.

(٢) راجع التهافت ص ٩٦ والصفحات التالية.

(٣) المقتل ص ١١ والتهافت ص ٩٧ و ٩٩.

(٤) من أهم مسائل العلم الطبيعي التي يخالف فيها الغزالي الفلاسفة وحكهم بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة، فليس في القدر ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب، ولا وجود المسبب دون السبب (تهافت ص ٢٧٠-٢٧١).

= وهو يازعهم في ذلك، لأن هذا الحكم يعارض المعجزات التي تقع على أيدي الأنبياء (تهافت ص ٢٧١ - ٢٧٢). يقول الغزالي إن الإقتران بين ما يحير في العادة شيئاً وما يحير مسيئاً ليس ضرورياً، بل جميع الأشياء مستقل بعضها عن بعض، بحيث إن إثبات أحدها أو نفيه لا يتضمن إثبات الآخر أو نفيه، فلا يستحسن، إذا وجد أحدهما، أن يوجد الآخر، ولا إذا انعدم أن ينعدم، مثل الري وشرب الماء، والاحتراق ولقاء النار، والشفاء وشرب الدواء، وسائر ما يشاهد من الأمور المتعارفة في الطب والتنجيم وغيرها. أما هذا الإقتران فهو، في نظر الغزالي، راجع إلى ما سبق من تقدير الله أن يخلق هذه الأشياء على التساو، وفي مقدوره أن يخلق شيئاً من غير أكل، وموتاً من غير حر الرقبة. والغزالي ينكر أن تكون النار فاعلة لاحتراق القطن، لأنها جماد لا فعل لها، وإنما الفاعل هو الله بواسطة تلكثة أو بغير واسطة، ويقول إن الفلاسفة ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار، وهو لا ينكر أن المشاهدة تدل على الحصول، ولكنه ينكر أن تدل على أنه لا حلة للاحتراق غير النار. ويؤيد رأيه هذا بأن النطفة توجد فيها الروح والقوى المدركة والحركة لا بفعل الطبايع، ولا بفعل الأب، بل وجودها من الله بواسطة أو بغير واسطة، وينتهي إلى القول بأن الموجود عند الشيء لا يدل على أن الشيء موجود به، وكيف نؤمن أن يكون في مبادئ الوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث، عند حصول الملاقاة بينها، إلا أنها نتيجة لا تسبق، وليست أجساماً متحركة فتضيق، بحيث ندرك أنها كانت شيئاً؟ ولذلك اتفق عظماء الفلاسفة على أن الأعراض والحوادث التي تحدث عند تلاقي الأجسام تفيض من ولعب الصنوبر وهو العقل الفعال، ولما كان الإحراق فعلاً لله بإرادته عند ملاقة القطن للنار، فإنه يجوز في العقل، عند الغزالي، ألا يخلق الإحراق مع وجود الملاقاة، أو العكس، ويجوز عنده عرق العادة بتغير صفة السبب أو المسبب، فيحدث الله صفة في النار تقصر سخونتها على جسمها، بحيث لا تعدلها، أو يحدث في الشيء صفة تدفع أثر النار، فيعطال فعل الحلة جائز في الطبيعة بقدرته الله، وكذلك إجراء نظام الكون على غير ما هو عليه وفي مقدورات الله غرائب وحجائب لم نشاهدها كلها، فيبني أن لا ننكر إمكانها، وإن كان الغزالي يوشك أن يعطل بعض الخوارق تعديلاً طبعياً (تهافت ص ٢٨٨).

وإذا قيل إن مبدأ «التجوير» والقول بخرق العادة يزول ثقتنا بمعارفنا، وبما عليه الأشياء، فكيف نتق بمعارفنا؟ وما هي حدود الجهل؟ أجاب الغزالي بأن من المكاشات في مقدورات الله ما سبق في علمه أنه لا يفعله، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله. أما الجهل فهو الجمع بين الإثبات والنفي، كالجمع بين الوجود والعدم، أو كون الشيء الواحد في مكثفين في وقت واحد من جهة واحدة، وكل ما ليس كذلك فهو جائز، وإنما يستكر لأطراد العادة بخلافه (تهافت ص ٢٧٧ - ٢٩٦). وفي رأي الغزالي في الأسباب والمسببات ما يمكن مقارنته بذهب هيوم (Hume) في الموضوع نفسه، وهناك ما يؤيد ما يقوله ريتان في كتاب عن ابن رشد (ط. باريس ١٨٦١ ص ٩٦) من أن هيوم لم يقل شيئاً أكثر مما قاله الغزالي على أنه يجب أن ننبه إلى أن نقد الغزالي للقول بجلزم المعلول والعللة فيه شيء كثير من نقد المعرفة الإنسانية ذاتها، وليس فيه إنكار للعلية بالمعنى المطلق ولا إنكار لها من ناحية الواقع المشاهد، وهذا ما يقول به في كتيبه في المنطق مثل محك النظر ومعيار العلم.

يستطيع العقل إدراكه، لأن موقف العقل في تساوله عن الأسباب هو موقفه حين يبحث عن الوقائع كالتغير مثلاً. والشيء إما أن يكون موجوداً أو غير موجود؛ أما قلب الشيء شيئاً آخر فليس مقصوراً حتى للقدرة الإلهية نفسها، فهي إما أن توجد وإما أن تُعَدِم^(١). وليس ما نسميه فعلاً صادراً منا إلا شعوراً منا بذلك؛ فإذا أردنا أمراً وقتلنا على فعله، فنحن ننسب لأنفسنا ما ينشأ عن ذلك؛ والعلة الوحيدة التي نعرفها هي فعل الإرادة الاختياري الذي يصاحبه شعور بالقدرة على الفعل^(٢) ونحن نقيس على ذلك فعل القدرة الإلهية. ولكن بأي حق نفعل ذلك؟ أما الغزالي فإنه يجد ما يدل

(١) قال بعض المتكلمين إن قلب الأجسام مقدور لله، ويقول الغزالي إن مصير الشيء شيئاً آخر

«غير مقبول»، فإذا قلب الشيء شيئاً آخر، فلما كان يكون باقياً أو لا، فإن كان باقياً مع الشيء الجديد لم يقلب، ولكن اختلف إليه غيره، وإن لم يكن فلم يقلب بل علم بوجود غيره. والغزالي لا ينكر التغير المبني على تعاقب الصور على مادة قائمة، كتحولاب الدم سناً والماء بخاراً، فلماذا تخلع صورة تعدي، وتقبل صورة أخرى تختل، فهي مشتركة، والصورة متغيرة. وإنما الذي ينكره الغزالي هو تحولاب الشيء إلى شيء آخر من غير أن يكون بينهما مادة مشتركة، كتحولاب العرض جوهراً، والجنس جنساً آخر، لأن هذا محال (تهافت ص ٢٩١ - ٢٩٥).

(٢) هذه صورة غير دقيقة لرأي الغزالي في الإرادة والفعل، ولذلك يحسن أن نزيد في الإيضاح:

يخالف الغزالي الفلاسفة في نظرية الفعل، ~~فإنهم يقولون~~ (علمش ص ٢٢٥). فهو ينكر أن يكون للجسماد أو للطبيعة فعل ما، لأن الفعل عنده هو ما يصدر عن الإرادة حقيقة، والفاعل من يصدر الفعل عن إرادته. والغزالي يقول إن الإرادة لا تتصور إلا مع العلم بالمراد المطلوب، فالفاعل إذن من يصدر منه الفعل، مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار، ومع العلم بالمراد. ولما كان الفعل يتضمن الإرادة، والإرادة تتضمن العلم (تهافت ص ٩٩) فقد ذهب الغزالي إلى أنه لا فعل إلا للحيوان، ولا تتصور الإرادة إلا منه. (تهافت ص ٩٧، ٩٩) والقول بأن النار تفعل الإحراق، أو السراج يفعل الضوء، أو السيف يقطع، أو الماء يروي، إما هو توسع ومجاز، لأن هذه كلها أسباب، والفاعل هو من يجمع في الشئ. والفعل الحقيقي هو ما يكون بالإرادة، بلليل أن حادثاً لو توقف في حصوله على أمرين أحدهما إرادي والآخر غير إرادي فإن العقل يضيف للفعل إلى الإرادي فإذا رمى رجلً أنحر في النار فالفاعل هو الرامي دون النار. بل يذهب الغزالي إلى أن قول القائل: فعل باختيار، لو: أراد وهو عالم بما أراد، هو تكرير على التحقيق، وإنما يحل من باب التأكيد وفي احتمال المجاز، كقول القائل: تكلم بلسانه، ونظر بعينه، لجواز أن يستعمل النظر في القلب، والتكلام في تحريك الرأس ولقد، على سبيل المجاز. حل هذا الأسس يثبت الغزالي تلبس الفلاسفة وتناقضهم في قولهم إن الله فاعل العالم، لأن العالم عندهم يلزم عن الله لزوماً ضرورياً كزورم النور من الشمس، وليس هذا من الفعل في شيء (تهافت ص ٩٧)، ولأن إثبات صفع لشيء قديم تناقض (تهافت ١٣٣).

على صحة هذا القياس في أنه أدرك في نفسه بالذوق، النموذج الإلهي [أي أن الله خلقه على صورته]، ويرى الغزالي أن النفس وحدها هي التي تشبه الله؛ أما الطبيعة فلا تشبهه^(١).

وإذن فأنه، كما نستدل عليه بالعالم، هو الموجود، القادر على كل شيء، المريد الفعّال؛ ولا يجوز أن نضع نحن لفعله حداً مكتياً [مُعَيَّناً]، كما فعل الفلاسفة، إذ قالوا: لا يصدر عنه إلا واحد، هو [العقل الأول]، أول مخلوقاته^(٢) ولكن الله يستطيع أن يجعل لمفعوله حداً بالزمان والمكان، بحيث يخلق عالماً كذا متناهياً في الزمان والمكان.

(١) انظر كتاب المضمون الصغير طبعة مصر ١٣٠٩ ص ٩ - ١٠.

(٢) بنى الفلاسفة مذهبهم في إيجاد الباري للعالم على أصل، هو أنه لا يصدر عن الواحد إلا شيء واحد، وأن ما في العالم من كثرة وتركيب يصدر من الله بواسطة (تهافت ص ١١٠ - ١١١). وعلى هذا الأسس زعموا أن المبدأ الأول قاض من وجوده العقل الأول؛ وهو موجود قائم بنفسه، ليس بجسم، ولا منطوق في جسم، يعرف نفسه، ويعرف مبدئه، ويلزم من وجوده ثلاثة أشياء: إذا عقل مبدئه صدر منه عقل ثالث وإنا عقل نفسه صدرت منه نفس الفلك الأقصى؛ ومن حيث أنه ممكن لوجود بذاته يصدر منه جرم الفلك؛ ويستمر الصادر عن هذا النحو؛ فمن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء: العقل العاشر المسمى «الفعال»، وهو عقل فلك القمر.

يرى الغزالي أن هذه «محكمات»، وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات، لو حكاهما الإنسان عن منام رآه لاستدل بها على سوء مزاجه. ثم يسأل الفلاسفة في أمر المعلول الأول: هل كونه ممكن الوجود عين وجوده أو غيره؟ إن كان عين وجوده لم تنشأ عنه كثرة، وإن كان غيره فيجوز صدور الكثرة من واجب لوجوده لأنه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود؛ وإن قيل: لا معنى لوجوب الوجود إلا الوجود، فلا معنى لإمكان الوجود إلا الوجود..... (تهافت ص ١١٧). ثم يسألهم من تعقل المعلول الأول لمبدئه: هل هو عين وجوده، وعين عقله نفسه، أم لا؟ فإن كان عينه لم تصدر منه كثرة، وإن كان غيره فيجوز صدور الكثرة من واجب الوجود لأنه يعقل ذاته ويعقل غيره (أنواع الموجودات وأجناسها عقلاً كلياً، كما قال ابن سينا - تهافت ص ١١٩ - ١٢٠، ص ٢٥٨ مما تقدم)؛ وكذلك الأمر في عقل المعلول الأول لمبدئه إن كان بعلة فلا علة إلا المبدأ الأول، وهو واحد، ولا يتصور أن يصدر منه إلا واحد، هو ذات المعلول الأول، وقد صدر، فكيف صدر الثاني (تعقل المعلول الأول لمبدئه)؟ وإن كان بلا علة جاز أن يصدر من واجب الوجود أشياء كثيرة. وهكذا يمضي الغزالي في الإلزام؛ بل هو يقول إن الفلاسفة لهم أن يقولوا بالترييع في المعلول الأول، فيزيدوا قوله إنه ممكن الوجود بذاته أو بالتخميس فيزيدوا القول بأنه واجب الوجود بغيره، مما هو تعمق في الحوس والتثبت لا يكفى =

= لأن جرم السماء الأول لزوم عتلمهم من معنى واحد من ذات المعلوم الأول (وهو كونه ممكن الوجود) ولكن في جرم السماء تركيباً، فهو مركب من هيولى وصورة، فلا بد لكل منهما من مبدأ، ولله نقطتان ثلاثان هما القطبان، فلماذا تميت هاتان النقطتان دون سائر النقط؟ والمعلوم الثاني صدر عنه تلك الكواكب، وهي كثيرة جداً ومختلفة من وجوه شتى، فلماذا لا يجوز القول بأن الموجودات كلها، على كثرتها، صدرت من المعلوم الأول، أو بالأحرى من واجب الوجود؟ وأصحراً يسخر الغزالي من دعوى الفلاسفة أن الموجود الأول من حيث هو ممكن الوجود صدر عنه جرم الفلك الأقصى، ومن حيث تعقله لنفسه صدر عنه نفس الفلك، ومن حيث تعقله لمثلته صدر عنه عقل، ويسألهم ما الفرق بين هذا القول وبين أن يقال إن الإنسان ممكن الوجود، وهو يعقل ذاته، ويعقل صائمه، فيلزم أن يصدر عنه عقل ونفس وفلك؟ وإذا قيل هذا في إنسان سخر منه، وكذلك ينبغي أن يسخر منه إذا قيل في غيره أن إمكان الوجود لا يختلف باختلاف المسكنات. ثم يقول الغزالي متعجباً من الفلاسفة: «فلست أدري كيف يفتن للجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع، فضلاً عن العقلاء الذين يشفقون الشعر برصهم في المفترقات» - تهافت ص ١٢٠.

ولكن ما رأي الغزالي نفسه؟ هو يقول إن سحر الإله من الواحد ليس بمستحيل في العقل، ومن قال باستحالة فقد ادعى باطلاً لأن صدور شيئين عن شيء واحد ليس مثل الجمع بين النفي والإثبات أو مثل كون الشخص الواحد في مكانين، وهو لا يعرف بضرورة ولا بنظر، «وما المانع من أن يقال: المبدأ الأول عالم لا يرى، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، يخلق المخلوقات والمتحسسات، كما يريد، وعلى ما يريد؟ فاستحالة هذا لا تعرف بضرورة ولا بنظر» (تهافت ص ١٢١). أما كيفية صدور الفعل من الله بالإرادة فهو لفضول، وطمع في خير مطمع، ولذلك يقول الغزالي مستهزئاً: والذين طمعوا في ذلك رجع حاصل نظرهم إلى أن المعلوم الأول من حيث أنه ممكن الوجود صدر عنه فلك، وهكذا، وهو حاققة لا بيان كيفية، والعقل لا يحيل المخلوق بالإرادة، ولكن معرفة كيفية ذلك بما لا تنسج له القوى البشرية (تهافت ص ١١٠ - ١١٢).

على أن الغزالي لم يقتصر في النقد على هذا، بل هو يعطل فكرة أساسية للفلاسفة في مسألة تعلق العالم بموجده. يقول الفلاسفة إن العالم فعل لله، وإن الله فاعل العالم وصانعه، وهم يحللون معنى الصنع إلى: عدم، ووجود بعد عدم (أي حدوث)، ووجود ويرون أن الشيء لا يتعلق بالفاعل من حيث علمه، لأنه لا تأثير للفاعل في العلم، إذ العلم لا يحتاج لفاعل. وكذلك لا يتعلق به من حيث كونه مسبوقاً بعدم (أعني حادثاً)، لأن كونه مسبوقاً بعدم ليس بفعل فاعل «واشتراطه في كونه فعلاً اشتراط ما لا تأثير لتفاعل فيه بحاله فلم يبق إلا أن يكون تعلق المفعول بفعله من حيث وجوده، وأن الصادر منه هو الوجود، وهو النسبة الوحيدة بين الفاعل والمفعول، وإذا لم يكن بينهما نسبة إلا الوجود، فلا بد أن يكون المفعول مع الفاعل أزلاً وأبداً، وما من حال إلا وهو فيه فاعل له».

يرى الفلاسفة أن القول بأن الله خلق العالم من العدم قولٌ فاسد، وهم لا يعرفون إلا القول بتعاقب الأعراض أو الصور على هيولى واحدة، أعني لانتقال الشيء المتحقق من صورة ممكنة إلى صورة ممكنة أخرى. ولكن ألا يوجد شيء بعد أن لم يكن؟ يجيب الغزالي بأن يسأل: أليس لتطباع أشباح المحسوسات في العين، بل لتطباع صور المعقولات في النفس، استفتاحاً لوجود، يكون أو لا يكون، من غير زوال ضده، وإذا علمت كان معنى ذلك زوال الوجود من غير استعقاب ضده^(١)؟

ثم أليست نفوس الأدميين الجزئية المتكررة حادثة من كل وجه، على ما اختاره ابن سينا^(٢)؟

والإنسان لا يقف في تساؤله عند حدٍّ فالوهم لا يزال يتراسى في ميله، والتفكير يسير به إلى غير نهاية. وإذا قيل إنه لا نهاية للزمان والمكان فيمكن القول بأن

(١) = يجيب الغزالي على هذا بأن الفعل لا يتصل بالفاعل من حيث الحدوث، لا من حيث حتمه السابق، ولا من حيث كونه موجوداً فعلياً. ولا يتصل بفاعله في ثاني حال الحدوث (لأن الله يخلق فيه بقاءه به بمعنى وجوده في حال حدوثه، ثم يخرج من العدم إلى الوجود، ولو قلنا عنه معنى الحدوث لم يعقل كونه متصلاً به، وكونه مسبوفاً بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل الفاعل، فهو كذلك، لكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل، وليس كل ما يشترط في كون الفعل فعلاً ينبغي أن يكون بفعل الفاعل، فإن ذات الفاعل وقدرته وإرادته وعلمه شرط في كونه فعلاً وليس ذلك من أثر الفاعل. فالغزالي يقول بالحدوث وإن كان ضحفت دليله أحياناً يوشك أن يؤدي به إلى القول بالتقدم (انظر ملخص ص ٣٣٧ بما تقدم، تهافت ص ١٠٣ - ١٠٩).. ولكن الله يستطيع أن يجعل لقضوه حتماً بالزمان والمكان بحيث يخلق عالماً كذا متاهياً في الزمان والمكان.

يرى الغزالي (تهافت ص ٩٠) أن الله يفعل العدم والوجود، وأن الإيجاد والإعدام بإرادة القادر، فإذا أراد أوجد، وإذا أراد أعدم؛ وهذا معنى كونه قادراً على الكمال وهو في جملته لا يتغير في نفسه وإنما يتغير الفعل. وقد تقدم ما للغزالي من أدلة على خلق العالم وسقوطه بعد أن لم يكن، وهو وإن كان قد جوز أن يبقى العالم إلى الأبد (انظر ص ٣٣٦ بما تقدم)، فإنه يقول بالإعدام، ولكنه يخالف فيه رأي فرق المشككين، (تهافت ص ٨٦ - ٨٩)، نمطاً ذهب البعض إلى أن الشيء يعدم بطريقتين ضده ولكن الغزالي يقول إن الشيء قد يزول أو يوجد من غير طريقين ضده أو زواله، بل بفعل الله؛ فالعدم، من حيث ذاته، هو فعل كالوجود.

(٢) تهافت ص ٧٢، ٧٣، ٧٤.

تسلسل العلل والمعلولات لا يتناهى. ولكن وجود شيء متناهٍ معيّن يحتم علينا القول بإرادة أولية، هي علة أولى متميزة عن جميع ما عداها من العلل؛ والغزالي في هذه الضرورة متفق مع الفلاسفة^(١).

وأما ما كان فلا نرى بدءاً من الاعتراف بأن مذهب ابن سينا في الصور والنفوس، وهو مذهب خيالي، لا يقوى على الثبات أمام نقد الغزالي له..

٥ - الله والعناية:

وصلنا إلى الكلام في ذات الله . يرى الفلاسفة أن الله هو الموجود الواجب الوجود، وأن ذاته عقل، يصدر عنه ما يعلمه بطريق التبيين من غير أن يريد على الحقيقة، لأن كل إرادة تقتضي أن يسبقها نقص - أي حاجة - ولا بد أن يصحبها تغير في المريد والإرادة حركة في مادة؛ أما العقول المتفارقة فلا تصدر عنها إرادة قط؛ ولهذا فإن الله يتعقل مخلوقاته تعقلاً لا يخالطه نزوع، وهو يعلم ذاته، ويعلم المخلوق الأول الذي صدر عنه أو هو نفسه، كما يقول ابن سينا، الكلبيات، أعني أجناس الأشياء وأنواعها الأزلية^(٢)

مركز تفتيش كائنات وعلوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

أما عند الغزالي فله إرادة قديمة هي إحدى صفاته القديمة. والغزالي في مسائل الأخلاق والإلهيات، يسير على مذهب أسلافه في أن العلم متقدم على الإرادة^(١٧)، ولكنه يعتقد أنه إذا كان القول بعلم إلهي لا يتنافى مع وحدة الذات فالقول بإرادة إلهية لا يتنافى معها، [فلا مبرر لتحاشي القول بالإرادة]. وهو يرى أن موضوعات المعرفة المتعددة وعلاقاتها المتنوعة بذات العارف، بل شعور الإنسان بذاته، أعني علمه بأنه يعلم، كل هذه - إذا اعتبرناها بذاتها - تذهب إلى غير نهاية؛ فلا بد من فعل إرادي يضع لها نهاية.

(١) التفات ص ٤٦ - ٤٧، وانظر هامش ص ٢٣٥ عما تقدم.

(۲) نظر القضاة ص ۱۱۹ - ۱۲۰، ر ص ۲۵۷ - ۲۵۸ بما تقدم.

(٣) لأن العلم شرط في الإرادة، فلا إرادة إلا بعد علم بالمراد. انظر نهات ص ٩٦، ٩٩ وهامش ص ٣٤٠ مما تقدم.

وتم عمل إرادي أصيل في توجيه الإنسان لاتباعه، أو تأمله لذاته، كذلك العلم الإلهي نفسه ينتهي في جملة بفعل إرادي أزلي أصيل، قالت الفلاسفة: إن الله يريد العالم لأنه يعلم أنه الأحسن؛ والغزالي يقرر، خلافاً لهم، أن الله يعلم العالم، لأنه يريد، ويعلمه بإرادته إياه.

وإذا كان الله قد أراد خلق العالم، وخلقته، فهل يعزب عن علمه مثقال ذرة فيما خلق؟ وكما أن إرادته الأزلية علّة لجميع الموجودات الجزئية. فعلمه الأزلي محيط لها جميعاً، من غير أن يكون هذا مناقضاً لوحدة ذاته، وإذن فالله يُعنى بالجزئيات^(١).

(١) ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الله لا يعلم إلا نفسه، وأنه لا يعلم الجزئيات للقسمة بتقسيم الزمان إلى ما كان وما يكون وما هو كائن؛ أما لمن سبنا فقد قال إنه يعلم الأشياء كلها علماً كلياً لا يدخل تحت الزمان ولا يختلج باختلافه؛ والله يعلم الأشياء بعلم كلي، فيعلم الإنسان المطلق وخواصه، أما ما يتميز به شخص عن شخص فهو من شأن الحس لا من شأن العقل. وإنما نفى الفلاسفة عن الله العلم بالجزئيات، لأنها تنفرد ولو كان يعلمها لتغير علمه، لأن العلم تابع للمعلوم، فإذا تغير المعلوم تغير العلم، وكان الباري محلاً للحوادث. يوافق الغزالي الفلاسفة في فرضهم؛ وهو نفي التغير في العلم، ولكنه يرى أن كلامهم يؤدي إلى أن المعلول الأول أشرف من الواجب، لأنه عقل ذاته وحدها ومملوثة الثلاثة، وأنهم يجعلون الأول في رتبة دون غيره، ويقول مستهزئاً: «مستحق أن يتمتع في التعظيم إلى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة» وقروا حكماً من خلال الميت الذي لا يخرج له بما يجري في العالم إلا أنه قارق الميت في شعوره بنفسه فقط، وهكذا يقول الله بالراضين عن سبيته. أما عند الغزالي فالله يعلم الأشياء كلها بجميع أحوالها، يعلم واحد، لا يتغير بحدوث الجزئي ووجوده وفاته، وهو علم بأنه سيكون، وهو بعينه علم بوجوده، وعلم ببقائه. أما اختلاف أحوال الجزئي فهي إضافات لا توجب تبدلاً في ذات العلم والعالم، كما أن تغير وضع شخص بالنسبة لآخر لا يوجب تغيراً في الثابت؟ وهكذا ينبغي أن نفهم الأمر فيما يتعلق بعلم الله، ولا يسلم الغزالي بأن إثبات العلم بشيء الآن ويتقضاه بعد ذلك يحدث تغيراً في العلم، ويقول: لو أن الله خلق لنا علماً بقدم زيد غداً عند طلوع الشمس، وأدام هذا العلم، ولم يخلق غيره ولا دخل عنه، لكننا نعلم بقنومه عند طلوع الشمس بالعلم السابق بل حاول الغزالي أن يلزم الفلاسفة القول بالاختلاف في ذات الباري، لأنهم قالوا إنه يعلم كلمات الأشياء، مع أنها مختلفة كالحيوان المطلق والجماد المطلق، ورغم ذلك قالوا إن العلم واحد، ثم سألتهم أي الأمور تبع استحداث: إحاطة العلم الواحد بشيء تنقسم أحواله إلى اناضى والآن والمستقبل، أم إحاطته بأجناس وكواع مختلفة؟ وهو يجيب أن التباعد بين الأجناس والأنواع أشد من الاختلاف بين أحوال الشيء الواحد للتقسيم بتقسيم الزمان وإذا لم يوجب الأول تعدداً فكيف يوجبه الثاني؟ وإذن يجوز أن يحيط العلم لواحد بكل الأشياء في الأزلى والأبد وللغزالي محولات، فوق هذا لإلزام الفلاسفة، بناء على منعهم، فهم يقولون بالتغير في واجب الوجود. (تفاوت ص ٢٢٣ - ٢٢٨).

وإذا معترض معترض بأن القول بالعناية الإلهية يجعل كل موجود جزئي واجباً،
أجاب الغزالي بمثل ما أجاب به «القديس أوغسطين» من أن العلم بالشيء قبل
وقوعه لا يفترق عن العلم به بعد وقوعه، أي أن علم الله منزه عن اعتبارات الزمان
ولنا هنا أن نسأل: ألم يَصَحَّ الغزالي بحدوث العالم الذي أراد إثباته، وإرادة
الإنسان في أفعاله، هذه الإرادة التي اتخذها أساساً لاستنباطه لم يتنازل عنه بحال،
ألم يَصَحَّ بهذا في سبيل إقامة الدليل على تلك القدرة المطلقة، وهي الإرادة القديمة
المخالفة؟ هذا العالم، عالم الظلال والخيالات والرسوم، كما يسميه الغزالي، يتلاشى
لإثبات إرادة الله^(١).

٦ - الإنسان:

والمسألة الثالثة التي ردَّ فيها الغزالي على الفلاسفة أقل شأناً من المسألتين المتقدمتين
من الوجهة الفلسفية، وهي إنكار بعث الأجساد^(٢).

يرى الفلاسفة أن النفس وحدها هي التي يستحيل عليها الفناء، سواء أكانت
بشخصها أم باعتبارها جزءاً من النفس الكلية^(٣)، أما الجسد فمآله إلى الفناء وقد
أدت هذه الأثنية من الوجهة النظرية إلى منحنى خلقي يترعرع إلى الزهد، ولكن
كان من السهل جداً أن تنقلب في التوجه سلماً^(٤)؛ فاثارت شعور الغزالي
الخلقي والديني. وإذا كان على الجسد واجبات وتكاليف فيجب أن تكون له
حقوق وثواب أو عقاب ولا يصح لنا أن ننكر جوار البعث، [أو أن نعجب
منه]، لأن تعلق النفس بجسمها (الجديد) ليس أعجب من تعلقها بهذا الجسم
التراخي من قبل^(٥)، هذا التعلُّق الأخير الذي قال به الفلاسفة. وإذن فكل نفس
ستتخذ لها يوم البعث جسداً جديداً يناسبها. والنفس هي الإنسان على الحقيقة،

(١) إن رأي الغزالي في العالم هو أنه حادث بعد أن لم يكن؛ وحدوده بفعل إرادة قديمة، وهذه
الإرادة هي التي أسست العالم، وهي التي تعدمه إن أرادت. والغزالي إذ أنكر فعل الطهنة،
ورد كل ما يقع فيها من حوادث إلى الإرادة الإلهية، وإلى جانب قوله بحلولها، مجرد العالم من
خصائصه عند الفلاسفة، وهي القدم والبقاء والفعل الذاتي.

(٢) نجد هذه المسألة مفصلة، ونجد أدلة الفلاسفة والرد عليها في التفاهات من ص ٣٤٤ - ٣٧٥.

(٣) انظر مثلاً المنقذ ص ٩ - ٩.

(٤) انظر كتاب المقنن به على غير أهله ص ٢٢ طبعة مصر ١٣٠٩ هـ.

[والإنسان بنفسه لا يبدنه]؛ أما المادة التي ستكون منها الأجساد في اليوم الآخر فلتكن أي مادة كانت^(١).

٧ - مذهب الغزالي الكلامي:

يتضح من هذه الآراء الأخيرة أن مذهب الغزالي في الكلام لم يسلم من تأثير النظر الفلسفي؛ وقد انتفع بالآراء الفلسفية، شعر بذلك أو لم يشعر؛ ومثله في ذلك مثل آباء الكنيسة في الغرب؛ ولهذا بدع مسلمو المغرب مذهباً طويلاً^(٢). وفي الحق أن مذهب الغزالي فيما جعله بذات الله وبالنفس الإنسانية تتجلى فيه عناصر كثيرة غريبة عن مبادئ الإسلام الأولى، ويمكن ردها إلى الحكمة الوثنية من طريق علماء النصارى واليهود، ومن طريق فلاسفة الإسلام من بعدهم.

وعند الغزالي أن الله، رب العالمين ورب محمد، هو موجود، حي؛ ولكن مذهب الغزالي في ذات الله أقرب إلى التنزيه مما هو في اعتقاد عامة المسلمين أو في المذاهب المخالفة للمذهب المعتزلة. وأكد طريق المعرفة الله هو أننا يجب أن ننفي عنه كل صفات المخلوقات. ولكن ليس معنى هذا أنه معطل عن الصفات، بل الأمر على العكس من ذلك^(٣).

الكلامية

- (١) يقول الغزالي: «وذلك (الميت) يمكن بردها (النفس) إلى بدن، أي بدن كان، من مادة البدن الأول أو من غيره، أو مادة تستوفى عبقها، فإنه هو بنفسه لا يبدنه...» (تهافت ص ٣٦٤).
 - (٢) جاء في طبقات السبكي (ج ٤ ص ١١٤) أن علي بن يوسف بن تاشفين أمر بحرق كتب الغزالي، لما قيل له فيها مشتملة على الفلسفة، لأنه كان يكرهها.
 - (٣) زعم الفلاسفة أن توحيد الباري يحتم أن ننفي عنه الكثرة بجميع وجوهها، وهي: كثرة الانقسام الفعلي أو الوهمي بطريق الكمية؛ وكثرة الانقسام العقلي، لا بطريق الكم؛ كتنقسم الجسم إلى هيولى وصورة؛ والكثرة بالصفات؛ والكثرة العقلية الحاصلة بالتركيب من الجنس والنوع؛ والكثرة التي تلزم من جهة تقدير ماهية وجود هذه الماهية.
- والفلاسفة، وإن وصفوا الباري بأنه أول، ومبدأ، وجوهر، وعقل، وحامل، وممشوق، وجواد، فإنهم يزعمون أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد، وأن الأسماء إنما تتكرر بإضافة شيء إليه، أو إضافته إلى شيء، أو سلب شيء عنه، والسلب والإضافة لا يوجبان كثرة (راجع تفسيرهم لهذه الصفات وغيرها بما يجعلها مجرد سلب أو إضافة - (تهافت ص ١٥٣ - ١٦٣)، وكذلك أنكروا ما ذهب إليه المشككون من وجود صفات زائدة على الذات، لأن إثباتها يوجب كثرة في الذات، وأجبتوا إطلاقها لورود الشرع بها، ولكنهم يرجعونها إلى ذات واحدة».

هـ وهنا سجل لمقارنة معنى الأكوهية عند الفلاسفة وعند الفزالي، قاله عند الأولين بسيط، هو وجود محض، وليس له ماهية، ولا حقيقة يضاف لوجود إليها، بل عندهم أن الوجود الواجب له كالمهية لغيره. ودليلهم أنه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافاً إليها (كما يضاف وجود مثلث في الخارج إلى ماهيته في العقل، وهي أنه شكل محدود بثلاثة أضلاع) وتلبأ لها، فيكون الوجود الواجب معلولاً وحقيقته عندهم أنه واجب، وهو ماهيته. أما عند الفزالي فإن الله ذات، لها صفات قديمة مع ذاته، والذات لا تحتاج في قولها للصفات، والصفات بحاجة لها، «وكما أن ذات واجب الوجود قديم، لا فاضل له، فكذلك صفته قديمة ولا فاضل لها» (تهافت ص ١٦٦)، والصفة في ذاته، وليست ذاته قائماً بغيره (ص ١٦٨)، وهو يذهب إلى أن لله ماهية موجودة، ووجودها مضاف إليها، ووجود الماهية لا ينفي الوجود، والماهية لا تكون سبباً للوجود الحادث، فكيف تكون سبباً للوجود القديم؟ ويقول: «وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول» وكما لا نقل علماً مرسل إلا بالإضافة إلى موجود يقدر علمه، فلا نقل وجوداً مرسل إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة، لا سيما إذا تعين ذاتاً واحدة، فكيف تعين واحداً متصراً من غيره بالمعنى ولا حقيقة له؟ فإن نفي الماهية نفي للحقيقة، وإذا نفيت حقيقة الوجود لم يعقل الوجود، فكأنهم قالوا موجود ولا موجود، وهو متناقض» (تهافت ص ١٩٧ - ١٩٨). وعند الفزالي أن الفلاسفة إذ فكروا الماهية، ظنوا أنهم يترهون الباري، فلتهم كلامهم إلى النفي المبرد، فإن نفي الماهية نفي للحقيقة (ص ١٩٨)، أم قول الفلاسفة إن حقيقته أنه واجب الوجود، قاله الفزالي بقول رداً عليهم: لا معنى للواجب إلا نفي العلة، وهو سلب لا تقوم به حقيقة» (١٩٩).

يقول الفزالي إذن بأن الباري ماهية مستقلة عن الوجود، كما أن الفزالي يقول بأن حقيقة الباري ووجوده غير ماهيته، ولكن الذي بعد هذا الظن هو أن الفزالي ينكر الكلليات على أنها ماهيات معقولة، كما قال الفلاسفة (بأنها ماهيات وحقات بالنسبة لوجود أشخاصها في الخارج، وهذا هو أسس التمايز بين الوجود والماهية عند الفلاسفة). يقول الفزالي إن الله له ماهية وحقيقة بمعنى أنه متحقق وموجود بماهية. وبمعنى زيادة في الإيضاح، أن تعين رأي الفزالي في المعاني الكلية: لا يسلم الفزالي بالمعنى الكلي، كما قال به الفلاسفة، بمعنى أنه حال في العقل، بل عنده أنه ولا يعمل في العقل إلا ما يعمل في الحس. ولكن الحس لا يقدر على تفصيل ما يعمل فيه، والعقل يقدر على ذلك، والشئ الذي في العقل، وهو الذي يحصل من تفصيل وتحليل ما يأتي من الحس، يشبه الجزئي الخارجي، إلا أنه ينسب الجزئي وأمثاله منسبة واحدة، فيقال إنه كلي على هذا المعنى أي أن في العقل صورة للمعقول المفرد الذي أدركه الحس أولاً؛ ونسبة هذه الصورة إلى سائر آحاد المفرد الذي أدركه الحس بعد ذلك نسبة واحدة، فإذا رأينا إنساناً حصلت له صورة في العقل، فإذا رأينا إنساناً آخر لم تحدث صورة جديدة، ولكن لو رأينا حيواناً حصلت صورة جديدة، فالصورة التي تنطبع في عقولنا من الشئ تكون مثلاً لكل فرد من أفراد، وفقد يُظن أنه كلي بهذا المعنى. فالعقل يفصل الجزئي على عناصره فحصل منه صورة ثابتة تكون مثلاً للمفردات البخرى، وهذا لا يثبت الكلي الذي قال به الفلاسفة (تهافت ص ٢٣٠ - ٢٣٢).

وتعدد الصفات لا يناقض وحدة الذات بل في الأجسام ما يماثل ذلك: فلا يمكن أن يكون الشيء أبيض وأسود في وقت واحد؛ ولكنه قد يكون بارداً يابساً معاً. ولكن يجب على الإنسان، حينما يضيف لله صفاتٍ مما يُضاف للإنسان، أن يعتبر لها معنى أسمى من معناها بالنسبة للإنسان ومغايراً له؛ لأن الله عقل محض، وهو فوق علمه بكل شيء وقدرته على كل شيء، يتصف بقاءه خيراً محض وأنه لا يعزب عنه شيء.

وبفضل هذا الحضور الإلهي عند كل شيء تكون الدنيا أقرب إلى الآخرة مما تنصوره عادة.

فنحن نرى هنا اتجاهاً إلى تنزيه الذات الإلهية؛ ولكن البعث والحياة الآخرة يصبحان أقرب إلى الروحانية مما في هذه الدنيا. والرأي الفلسفي «الغنوسطي» القائل بثلاثة أو أربعة عوالم يجعل مثل هذا الرأي ممكناً. فهناك عوالم بعضها فوق بعض: العالم الأرضي المحسوس الذي تعيش فيه الآدميون؛ وعالم العقول السماوية، ومنه النفس الإنسانية؛ وعالم الملائكة الذي فوق السموات؛ ثم ذات الله الذي هو النور الأصفى والعقل الأكمل. والنفس الصالحة التي أشرق فيها النور تخرج من العالم الأدنى، وتجتاز السموات، حتى تمثل بين يدي الله؛ لأن حقيقتها روحانية، وجسدها في المعاد روحاني أيضاً.

ويختلف أفراد الإنسان بعضهم عن بعض كما تختلف العوالم، وكما تختلف مراتب النفوس؛ فالإنسان الذي لم يخلص من قيود الحس يجب عليه أن يكتبني بالقرآن والحديث، ولا يجوز أن يتجاوز نصوص الكتاب؛ ودراسته الفقه غذاؤه. أما الفلسفة فهي بالنسبة له سمٌّ قاتل؛ ولا يجوز لمن لا يعرف السباحة أن يقترب من مزلق الشطوط^(١).

(١) يردد الغزالي هذا المصنوع كثيراً في كتابه «إلجام العوام عن علم الكلام»، فيقول إن النظر العقلي في أمور الدين بحر عظيم، ينبغي ألا ينزله العوام، وعلى العوام أن ينسك بظاهر الكتاب والسنة بلا تأويل، وتأويل العوام يشبه غوض البحر ممن لا يحسن السباحة، وفي حكم العوام عند الغزالي: الأديب، والنحوي، والمحدث، والمفسر، والفقيه، والمتكلم، وكل من لم يتجرد لتعلم السباحة في بحر المعرفة، ويقصر عمره عليه، بعد زهد وإخلاص وعمل بالشرع؛ وينتهي الغزالي إلى «أن أدلة القرآن مثل الغناء يتفجع به كل إنسان، وأدلة المتكلمين مثل الدواء يتفجع به آحاد الناس، ويستغنى به الأكثرون».

ولكن لا يزال يوجد قومٌ يلقون بأنفسهم في البحر، لكي يتعلموا السباحة؛ وهم يريدون أن يرتقوا بإيمانهم إلى مرتبة العلم، فيسهل وقوعهم في الشك والكفر، ويرى الغزالي أن الدواء الناجع هؤلاء، هو علم الكلام، وما كتب في الرد على الفلاسفة.

ولكن ثمَّ قومٌ هم في أعلى مرتبة من مراتب الكمال الإنساني، وهم يشاهدون حقيقة العالم الروحاني من غير نظر عقلي شاق؛ بل بنور يقدسه الله في قلوبهم؛ وهؤلاء هم الأنبياء وأهل الكشف من الصوفية؛ ويمكن أن يُعتبر الغزالي واحداً منهم. هم يشهدون الله في كل شيء، يشهدونه وحده في الكون وفي أنفسهم؛ وهم يشهدونه أحسن شهود في أنفسهم، لأنها وإن لم تكن نظيرة الله فهي شبيهة به؛ فإيا له من تغيير شمل كل هذا العالم الخارجي! فالأشياء التي يخيّل إلينا أنها موجودة متحققة في الخارج صارت حالاً من أحوال النفس، أو صفة من صفاتها؛ وهذه النفس تبلغ سعادتها العظمى، متى أحببت بفنائها في الله. فالأشياء كلها وَحْدَةً يوئف بينها الحب. والعبودية الكاملة لله تنمو على الخوف من العقاب أو رجاء الثواب، وتتجاوزهما إلى مقام فيه النفس خالقها حياً روحانياً. والإنسان الصالح الذي لم يكمل مُطالِباً بالرحمة والشكر، أما العبد الكامل فهو في مقام فرق الرضا والشكر، وهو يحب الله ويشكره راضياً، حتى في هذه الحياة.

٨ - الوحي والتجربة:

يتبين مما تقدم أنه توجد ثلاث مراتب في الإيمان أو في اليقين: أولها إيمان العامة المستند إلى الخبر، فالعامة يصدقون ما يخبرهم به أهل الثقة، كأن يقال لهم: إن فلاناً في الدار؛ وثانيها معرفة العلماء التي يتوصلون إليها بالاستنباط، فهم قد سمعوه يتكلم، فاستنبطوا أنه في الدار؛ غير أنه توجد مرتبة ثالثة هي يقين العارفين الذين يشهدون الحق دون حجاب، وهم قد دخلوا الدار ورأوا الرجل بأعينهم.

ويجعل الغزالي للتجربة^(١) شأناً كبيراً في كل شيء، خلافاً للمتكلمين والفلاسفة.

(١) يستعمل الغزالي هذا اللفظ كثيراً بمعنى معرفة غوامس الأشياء كما في الطب، وبمعنى مشاهدة الإنسان ما في نفسه، وبمعنى تذوق الحقائق بالقلب، وبمعنى نظر الأمر واستنباط الحكم.

فإنهم بمعانيهم الكلية تحيِّقوا من حق الجزئيات المتعددة الموجودة في هذا العالم المحسوس. ونحن إنما نعرف كميَّات الأشياء المحسوسة، وعدد الكواكب مثلاً، بطريق التجربة وحدها، لا باستنباطها من المعاني المجردة؛ وهذه المعاني أقل من أن تحيط بكل ما في نفوسنا من أعماق وما تبلغه من آفاق. وأحباب الله يتلقون علماً لئلياً لن يطلع عليه العلماء الذين يعتمدون على الاستنباط العقلي؛ ولا يرتقي إلى ذلك المقام الرفيع في العلم إلا قليل جداً من الناس وهم فيه يلتقون بالرسول والأنبياء من جميع الأزمنة؛ ولذلك فإن أتباعهم واجب على من هم أدنى منهم مرتبة في المعرفة.

ولكن كيف السبيل إلى معرفة الروح الذي هو أسْمَى من روحنا، والذي نحن في حاجة لمدايته؟ هذا سؤال قد يتحطم على صغره كل مذهب ديني الصبغة لا يستطيع الاستغناء عن الوساطة الإنسانية [بين المخلوق والإنسان]، إذ نظرنا إلى الدين بمنظار العقل الخالص^(١). وإجابة الغزالي عليه أيضاً إجابة قَلِيَّة؛ فهو يمتدح اعتقاداً جازماً أن أدلة العقل وحدها لا تكفي لإثبات نبوة نبي ويقول إنما نعرف النبي أو العارف الذي علقى عليه عن الله، لأن الله أعطانا نموذجاً من خصائص النبوة نشاهد في المؤمنين ولا يحصل اليقين بصحة نبوة شخص إلا بمعرفة أحواله، وتجربة ما قاله في العبادات ومعرفة مبلغ تأثيرها في تصفية القلب. واعتقادنا بأن القرآن كلام الله حقيقة، ليس يقيناً بأدلة نظرية، بل هو يقين إقناعي. والمعجزة وحدها لا تُقنع بنبوة النبي، ولكن الوحي في جملته ومعرفة أحوال النبي الذي يحمله للناس وشخصية هذا النبي، كل هذه تحدث في النفوس التي فيها نموذج النبوة تأثيراً لا تملك له دافعاً؛ وإذا انجذبت النفس بقوة هذا التأثير تجافت عن دار الغرور وأقبلت على سلوك الطريق الموصل إلى الله^(٢).

(١) ربما يكون قصد المؤلف أن يقول إن الديانات التي تقول بتوسط إنسان ما بين الناس وبين خالقهم، كالإسلام واليهودية، يصعب عليها الإجابة على هذا السؤال، لأن الوساطة بشر مثلاً، ويصعب أن نسلم له بالملكة المسترة بالنسبة لذاتها التصرفية وفيها الوساطة إله في صورة البشر فالأمر فيها أسهل في نظره. ولكن إذا صعب إثبات نبوة نبي فما هو أعظم منها أصعب.

(٢) يقول الغزالي إن كل إنسان من الإدراكات خلق ليطلع به الإنسان على عالم من الموجودات، وكما أن العقل طور من أطوار الإنسان يدرك به أنواعاً من المعنويات لا تتركها الحواس، فالنبوة—

٩ - نظرة إجمالية:

ولا ريب أن الغزالي أعجب شخصياً في تاريخ الإسلام؛ ومنهجه صورة لشخصيته. زهد الغزالي في محاولة تفهم هذا العالم أو حب الدنيا، ولكنه أدرك المسألة الدينية أعمق مما أدركها فلاسفة عصره. فقد كان هؤلاء الفلاسفة عقليين في نزعتهم، شأن أسلافهم اليونان، فاعتبروا أن مقررات الدين ثمرة لثمرة العقل أو الوهم من جانب الشارع، بل ثمرة لهواه؛ ورأوا أن دين المتدينين إما انقياد وطاعة عمياء [عند البعض] أو هو ضرب من المعرفة، فيه حقائق أدنى مرتبة من حقائق الفلسفة [عند البعض الآخر].

يعارض الغزالي هذا الرأي بأن يبين أن الدين ذوق وتجربة من جانب القلب والروح، وليس مجرد أحكام شرعية أو عقائد تلقى، بل هو أكثر من ذلك؛ هو شيء يحس المتدين بروحه إحساساً حياً.

ولا يحس كل إنسان بروحه ما يحس به الغزالي، والذين لا يستطيعون متابعته إذ يخرج، على أجنحة التصوف، في مدارج السالكين متخطياً حدود المعارف التي

- طور يدرك فيه الإنسان الغيب، وهو لا يدرك العقل، وقد يدرك الإنسان في نومه ما سيكون من الغيب إما صريحاً أو في كسوة مثال يكشف عنه التعبير، وهذا النموذج من النبوة مع الإنسان؛ أما ما علنا هذا من خواص النبوة فيما يدرك بالذوق من سلوك طريق التصوف، فالإنسان يدرك بعض خواص النبوة بنموذج فيه وهو الهرم، أما إن كان للنبي خاصية ليس للإنسان العادي منها أنموذج فلا يمكن فهمها، فكيف يمكن تصديقها؟ ولا سبيل إلى ذلك بضاعة العقل. وفي أوائل طريق التصوف يحصل في نفس الإنسان نموذج يؤممه نوعاً من الذوق يكشف لإبائه بأصل النبوة. أما الاستيقان بنوة شخص معين فهو لا يكون إلا بمشاهدة أحواله، أو معرفتها بالتواتر، بعد معرفة حال الأنبياء من كثرة النظر في القرآن والأخبار. وإذا جرب الإنسان ما يقوله النبي في المبادئ وعرف تأثيره في تصفية القلب، ورأى صدق أقواله، حصل له اليقين بالنبوة؛ ومن ذلك الطريق فاطلب اليقين بالنبوة، لا من قلب العصاة ثعباناً وشق القمر، فإن ذلك إذا نظرت إليه وحده، ولم تنضم إليه الثرائن الكثيرة الخارجة عن المحصر، ربما ظننت أنه سحر وتخيل (متخذ ص ٢٤ - ٢٦). وراجع رأي الغزالي في النبوة كما بينه في كتابه «القسطاس المستقيم» وهو في هذا الكتاب بين «طريق العارفين» الذين ينظرون فيما في الوحي من حقيقة وما يأتي به من منهج لإدراكها ثم يطبقون هذا المنهج لمعرفة الحقيقة بوجه عام فإذا وصلوا من ذلك إلى معرفة الحق بوجه عام عرفوا أن الوحي حق وأن صاحبه نبي حق.

يمكن اكتسابها بالتحصيل العادي، لا يحبس لهم عن الإقرار بأن محاولاته في الوصول إلى الله ، مهما كان فيها من مغامرة في ميادين المجهول، ليس أقل شأنًا في تاريخ العقل الإنساني من مسالك فلاسفة عصره، وإن بدت هذه المسالك أدنى إلى اليقين؛ لأن أصحابها إنما ساروا في بلاد قد كشفها غيرهم من قبل^(١).



(١) حاولت فيما تقدم أن أفصل المسائل الفلسفية التي تعرض لها المؤلف بعض التفصيل، ولكن تبقى بعد هذا مسائل في رد الغزالي على الفلاسفة، لم يتناولها المؤلف، ويستطيع القارئ أن يرجع إليها في كتاب التهافت ويقي أيضاً بيان القيمة الفلسفية لكتاب الغزالي، بعد بحث رد ابن رشد عليه؛ وكذلك بيان موقف الغزالي بن الدين والفلسفة بعد دراسة مؤلفات أخرى له ورسائل نحي فيها منحي الفلاسفة، ويضاف إلى هذا بحث في مدى قيمة العقل في مذهبه ومدى ما كان لرده على الفلاسفة من أثر في حياة الفلسفة في الإسلام.

الفصل الثاني

أصحاب المختصرات الجامعة

١ - مكانة الفلسفة:

لو أننا نكتب تاريخاً لطرق التعليم عند الأمم الإسلامية، لكان يتحتم علينا أن نجعل هذا الموضوع مكاناً أكبر مما جعلنا له في هذا الكتاب، فلا بد لنا أن نتناوله بإيجاز في هذا المقام.

كثيراً ما يُقال إن الغزالي قضى على الفلسفة في الشرق قضاء مبرماً، لم تقم لها بعده قائمة؛ ولكن هذا زعم خاطيء لا يدل على علم بالتاريخ، ولا على فهم لحقائق الأمور. فقد بلغ عدد أساتذة الفلسفة وطلابها في الشرق بعد عصر الغزالي مئات، بل ألوفاً. وكما أن علماء التوحيد ظلوا متسكنين بأدلتهم الجدلية الكلامية يؤيدون بها العقائد، فكذلك لم يكن علماء الفقه أقل متشبهاً بتدقيقاتهم وتفريعاتهم؛ ودخل في الثقافة العامة قدرٌ من الآراء الفلسفية.

نعم، لم تستطع الفلسفة أن تتحرر تماماً من قيودها الأولى، ولم يتيسر لها أن تحفظ بالتقدير الذي كانت تتمتع به من قبل. ويروى في حكاية من حكايات العرب أن أحد الفلاسفة وقع سجيناً، فأراد رجل أن يشتريه ويسترقه، فسأله: لأي عمل تصلح؟ فأجاب: أصليح لأن أكون حراً طليقاً. ولا بد للفلسفة من الحرية، ولكن أين كانت هذه الحرية في الشرق؟ كان الخلاص والتحرر من أعباء الحياة المادية، وكذلك حرية البحث لأجل البحث، يتضاءلان باستمرار في البلاد التي استأثرت بالأمر فيها حكامٌ غير مستيرين، لم يكونوا أهلاً لأن يحموا حرية الفكر، ويكفلوها لأصحابها. وكان للفلاسفة عرضة للاضطهاد في بلاد كثيرة، وذلك لأنهم اعتبروا خطراً على الدين والدولة.

على أن هذه الحالة لم تكن سوى علامة من علامات الانحلال والتدهور العام في الحضارة. ورغم أن رحلة الغرب في القرن الثاني عشر للميلادي (السادس من الهجرة) أشادوا بمدح حضارة الشرق، فإن هذه الحضارة كانت في حالة هبوط،

إذا قيست بما كانت عليه في العصور السابقة، ولم يستطع أحد أن يزيد شيئاً في أية ناحية من نواحي الحياة على ما بلغه المتقدمون، لأن العقول كانت من الضعف بحيث عجزت عن ذلك وركدت حركة الإنتاج العلمي، ولم يكن للمؤلفين الكثيرين الذين جاءوا في القرون التالية من الفضل سوى حسن الاختيار من كتب المتقدمين، وانتهى أمر النظريات الفقهية والكلامية بظهور التصوف. وكذلك الفلسفة فلم يشعر أحد، بعد الرئيس ابن سينا، أن عليه أن يأتي بآراء مبتكرة وجاء عصر المختصرات والشروح والخواشي والتعليقات وفي مثل هذا كان العلماء يقضون وقتهم في المدارس. أما عامة المؤمنين فإنهم أخذوا ينقادون لشيوخ الطرق الصوفية شيئاً فشيئاً.

٢ - الثقافة الفلسفية:

كان أكبر ما أخذته الثقافة العامة من العلوم الممهدة للفلسفة شيئاً قليلاً من الرياضيات ونحوها، وكان ذلك في الغالب مسائل أولية جداً. واقتبس أهل الفرق الصوفية أجزاء كثيرة من الحكمة الفينيقية والأفلاطونية؛ وإنما أخذوا بها لكي تفيدهم في تأييد الاعتقاد في الأولياء وفي الخوارق، وترتبت منها «ثيوصوفية» (Theosophy) ^(١) مُجَدِّبةً طائفة من مختلف الأراء، ثم إن أصحاب هذه النزعة اعتبروا أرسطو من أساتذتهم، محمدين - بطبيعة الحال - على كتب منحولة نسبت إليه؛ وقد جعلوه من تلاميذ أغاثاديمون وهرمس.

أما أهل العقول المتزنة فإنهم لزموا مذهب أرسطو في الأمور التي وافقت آراءهم الخاصة أو تمت مع عقيدة أهل السنة؛ وأخذ أغلبهم بمذهب ابن سينا، ولم يرجع إلى الفارابي، أو يحاول الجمع بينه وبين ابن سينا إلا قليلون وكذلك قلت عناية الناس بمباحث الطبيعة وما بعد الطبيعة، وزادت عنايتهم بالأخلاق والسياسة؛

(١) تمل هذه الكلمة، كما يؤخذ من تركيبها (معناها الحكمة الإلهية) على نوع من الفكر الديني الفلسفي يدعى أصحبه معرفة خاصة ملات الإلهية؛ ويقولون أحياناً إن هذه المعرفة نتيجة للفعل قوة أعلى أو لوهي خارق للعادة. وأحياناً لا يقال إنها نتيجة وحى، بل إنها أصح حكمة نظرية لأصحابها. وعلى أن «التيوصوفيين» يتحدثون بالكلام في الذات الإلهية، ويحاولون تحليل هذا العالم عالم الظواهر، بأنه فعل قوي في الذات الإلهية نفسها.

أما المنطق فهو العلم الوحيد الذي كان يدرسه الجميع، إذ كان من اليسير أن يوضع في القالب المدرسي وضعاً جيداً وكان للمنطق الصوري أداة يستطيع أن ينتفع بها كل متعلم وكل شيء يمكن البرهنة عليه بطريق المنطق، وحتى لو تبين للإنسان بطلان دليل ما، لوجد عن ذلك عزاء في أن المدلول لا يعطل، فقد يكون صحيحاً، وإن كان الدليل لم يوضع على الوجه الصحيح^(١).

وقد جعل أبو عبد الله الخوارزمي، في أواخر القرن الرابع الهجري، للمنطق مكاناً في كتابه الجامع^(٢) أكبر مما جعل للطبيعة أو للإلهيات. وحدث مثل هذا في كثير من الموسوعات والكُتب الجامعة التي كتبها العلماء بعد ذلك. ثم إن علماء التوحيد صاروا يقدمون لمذاهبهم بمباحث منطقية وأقوال فيما يسمى اليوم بنظرية المعرفة، جرت عاداتهم فيها على الإشادة بالعلم. ومنذ القرن السادس الهجري ظهرت كتب كثيرة عالجت منطق أرسطو على ترتيب جديد؛ ولتقتصر في هذا المقام على ذكر مؤلفات الأبهري (٦٦٣ هـ - ١٢٦٤م)^(٣) الذي وضع ملخصاً للمنطق كله بعنوان «إيساغوجي» (elqaywyn) مثلاً للكتب التي كانت متداولة بين المعلمين، والتي شرحها العلماء مراراً، وكذلك مؤلفات القزويني^(٤) (الخوفي عام ٦٧٥ هـ - ١٢٧٦م).

ولا تزال مختصرات القرنين ~~الطاسي~~ ~~المجدي~~ ~~الطاسي~~ ~~المجدي~~ تستعمل إلى يومنا هذا في الجامعة الأزهرية بالقاهرة، وهي أكبر معهد إسلامي في العالم؛ وتنطبق على هذه الجامعة عبارة طالما انطبقت علينا، وهي: «أن يبدأ الإنسان بدراسة المنطق»^(٥). ولا

(١) كانت أدلة المتقدمين من المتكلمين تتوقف على إثبات مسائل ومقدمات، مثل إثبات الجوهر الفرد، والخلا، وأن العرض لا يفرم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين. وجعل المتكلمون كاليقلاني، هذه المسائل تباً للمعتقد الإيمانية في وجوب اعتقادها، لتوقف أدلتهم عليها، ولأنهم كانوا يعتقدون أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول. ولكن جاء بعد اليقلاني قوم عصبوا هذه المسائل والمقدمات، فخالفوا الكثير منها بالبراهين، ومخالفوا ما كان يذهب إليه المتكلمون من أن بطلان الدليل يعطل المدلول، فسبغت طريقتهم طريقة المتأخرين. وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنهج الإمام الفزالي وتبعه الإمام ابن الخطيب.

(٢) ربما يقصد كتاب الخوارزمي المسمى مفاتيح العلوم.

(٣) هو أمير الدين مفضل بن عمر الأبهري، وله كتاب إيساغوجي، كتاب هداية الحكمة ويشمل المنطق والطبيعات والإلهيات.

(٤) هو نجم الدين علي بن عمر القزويني الكاتبي، صاحب الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية.

حاجة بنا إلى بيان أن ذلك لم يثمر أحسن مما أثمر عندنا. ويجد الطلاب لغة في دراسة قواعد المنطق التي اكتشفها الفلاسفة القدماء، وهم بذلك لا يتعدون حدود الشريعة؛ ولكنهم إذ يفعلون ذلك يسخرون من أولئك الفلاسفة ومن متكلمي المعتزلة «الذين كانوا يؤمنون بالعقل» فيعتمدون عليه.



(٥) ردد جرة في «فاوست» هذه العبارة.

الباب السادس = الفلسفة في المغرب

الفصل الأول

بواكيرها

١ - عصر بني أمية:

يتكوّن العالم الإسلامي في الغرب من: شمال غرب أفريقية، ومن إسبانيا وصقلية. فأما أفريقية فشأنها ثانوي، وأما صقلية فهي تنحو نحو إسبانيا، وسرعان ما استولى عليها النورمانديون الذين جاءوها من جنوب إيطاليا. وأول ما يهتد به هو أن نتكلم عن إسبانيا الإسلامية أو الأندلس، فذلك أقرب إلى غرضنا.

كانت حضارة المشرق تنتقل إلى الأندلس، كأنها مسرحية تُمثل للمرة الثانية. وكما أن التزاوج وقع في المشرق بين العرب والأعاجم، فقد وقع في المغرب بينهم وبين الإسبان؛ وكان في المشرق الترك والفرس، كما في المغرب فنجد بربر شمال أفريقية يستعملون دائماً قوتهم الغليظة في تفويض بناء الثقافة الرفيعة.

وبعد أن سقطت دولة بني أمية في الشام (١٣٢ هـ - ٧٥٠ م)، فرّ أحد أمراء البيت الأموي، وهو عبد الرحمن بن معاوية، إلى الأندلس، واستطاع أن يكافح حتى أصبح أميراً لقرطبة وللأندلس كلها. وظلت هذه السيادة الأموية أكثر من قرنين ونصف قرن. وبعد عهد ملوك الطوائف القصير الأجل، بلغت سيادة الأمويين ذروة مجدها في عهد عبد الرحمن الثالث (٣٠٠ - ٣٥٠ هـ = ٩١٢ - ٩٦١ م)، وهو أول من لقّب نفسه بلقب «خليفة»، وفي عهد ابنه الحكم الثاني (٣٥٠ - ٣٦٦ هـ = ٩٦١ - ٩٧٦ م). وكان القرن الرابع في الأندلس يضاهي القرن الثالث في المشرق؛ وفي كليهما بلغت الحضارة المادية والعقلية أوج رقيها؛ ونستطيع أن نقول إن هذه الحضارة في المغرب كانت أكثر قوّة، وأكثر اتفاقاً مع يقيها مما كانت في المشرق؛ وإذا كان حقاً ما يقال من أن البحوث النظرية تدل على ضعف قوة الإنتاج

أو على ركودها، فقد كانت الحضارة في المغرب أكثر إنتاجاً منها في المشرق فلم يكن في المغرب من العلماء ولا من الفلاسفة بقدر ما كان في المشرق؛ ونستطيع أن نقول بالإجمال إن الحياة العقلية كانت في المغرب أبسط في صورتها، وإن طبقات الثقافة القديمة كانت أقل تنوعاً: وكان في الأندلس، إلى جانب المسلمين، يهود ونصارى أخذوا، في عهد عبد الرحمن الثالث، بنصيب في الثقافة المطبوعة بالطابع العربي؛ فلما أتباع زرادشت أو منكرو الصانع فلم يكن منهم في المغرب أحد، وتكاد انقسامات المشرق وخلافاته تكون غير معروفة في المغرب ولم يدخل في الأندلس إلا مذهب فقهي واحد، هو مذهب الإمام مالك^(١). ولم يكن فيها معتزلة يعكرون بمذهبهم الكلامي سلام الدين^(٢). على أن شعراء الأندلس كانوا يذكرون في قصائدهم أموراً ثلاثة: الخمر، والمرأة، والغناء، أما التفكير الإباحي المأجور من جهة، وأما «التيوصوفية» والزهد الكيب من جهة أخرى فكان يندر أن يعبر عنهما أحد.

وكان المغرب يعتمد في حضارته العقلية على المشرق بوجه عام. ومنذ القرن العاشر الميلادي، أعني الربع المجهول شرح الناس برحلون من الأندلس إلى المشرق طلباً للعلم، فكانوا يمشون في بلادهم حتى يبلغوا أقاصي بلاد الفرس، ليحضرُوا دروس العلماء المشهورين. وكانت حاجة أهل الأندلس إلى التثقيف تجذب إليها كثيراً من علماء المشرق الذين لا يجدون عملاً في لوطنهم. وفوق هذا أمر الحكيم الثاني باستنساخ الكتب في جميع بلاد المشرق، ليزود بها مكتبته التي يُقال إن عدد الكتب فيها كان يزيد على ٤٠٠.٠٠٠ كتاب.

وكانت عناية أهل المغرب بحضرة في الرياضيات والعلوم الطبيعية والتنجيم والطب، كما كان الحال في المشرق في أول الأمر. وكان الناس يدرسون الشعر والتاريخ والجغرافيا بشغف عظيم، ولم تكن موجة الفلاسفة الأجوف قد أقسدت عقول أهل المغرب؛ فحينما حضر عبد الله بن مسرة القرطبي إلى بلاد الأندلس في عهد عبد الرحمن الثالث، يحمل الفلسفة الطبيعية، أحرقت كتبه أمام عينيه.

(١) حل أن ملحق الشافعي وغيره دخل بعد ذلك، لكنه لم يكن المذهب السائد.

(٢) كان هناك أنفلا من العلماء يرون رأي المعتزلة، لكنهم كانوا قليلين.

٢ - القرن الخامس:

وفي عام ٤٠٣ هـ (= ١٠١٣م) غرّب البربر مدينة قرطبة، بعد أن كانت «زينة الدنيا» وانحلت دولة بني أمية إلى دول الطوائف ولكنها ازدهرت مرة أخرى أثناء القرن الخامس الهجري، وهو العصر الذهبي للأندلس؛ فقد ازدهر فيه الفن والشعر في قصور الأمراء في مختلف المدن، وطفيا طفياً قوياً فوق أنقاض المجد القديم. ثم تهلبت الفنون، وبدأت الحكمة تدخل في الشعر، وزادت دقة التفكير العلمي؛ ولكن أهل المغرب كانوا ما يزالون يستمدون غذاءهم العقلي من المشرق. ثم دخلت الفلسفة الطبيعية في الأندلس، وكتب إخوان الصفا، ومنطق أصحاب أبي سليمان السجستاني. وفي آخر القرن الخامس نلّس تأثير مؤلفات الفارابي أيضاً؛ وفي هذا القرن أيضاً عُرف «قانون» ابن سينا في الطب.

أما بواكير التفكير الفلسفي فأكثر ما نجدها عند علماء اليهود الكثيرين. وقد أثرت فلسفة المشرق الطبيعية تأثيراً قوياً في ابن خلدون، في تفكير ابن جبرول الذي يسميه الكتاب التصاري أنسبرول (Avenbrol). وتأثر باخيا بن باقودا بإخوان الصفا. بل نجد أشعار اليهود الدينية تأثر بالحركة الفلسفية؛ وهذه الأشعار تنحلت لا عن الأمة اليهودية التي تبحث عن الحقيقة بل هي كلسان حال النفس التي تريد الخروج إلى العالم العقلي.

وقد ظل عدد الذين تعمقوا في دراسة الفلسفة بين المسلمين قليلاً جداً، ولم يهتم بالأندلس أساتذة يلتف حولهم طائفة كبيرة من الطلاب، وكان يندر أن تقام المجالس العلمية التي تدور فيها مناقشات في مواضيع فلسفية، فلا بد أن المفكر المستقل كان يشعر هناك بوحشة ووحدة كبيرة. وقد تكونت الفلسفة في المغرب، كما تكونت في المشرق، في نفوس أفراد حركتهم الرغبة إليها؛ غير أنها كانت في المغرب هم أفراد متفرقين لا تربطهم مجالس، وكانت فوق هذا أبعد عن عقيدة الجمهور. وكان يوجد في المشرق درجات كثيرة متوسطة بين العقيدة الدينية وبين العلم، أعني بين عامة المؤمنين وبين الفلاسفة. ولذلك كانت مشكلة المفكر الحر إزاء الدولة وإزاء الجمهور المتعصب الضيق العقل أكثر حدة في المغرب منها في المشرق.

الفصل الثاني

ابن باجة^(١)

١ - دولة المرابطين:

لما وُلد أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ، المعروف بابن باجة^(٢) في مرسطة قُرب نهاية القرن الخامس الهجري، كانت مملكة الأندلس الزاهرة على وشك الانحلال إلى دويلات صغيرة؛ وكان يهددها من الشمال فرسان النصارى الذين كانوا أقل من العرب ثقافة، ولكنهم كانوا شجعاناً أقوياء. غير أن أسرة المرابطين البربرية

(١) يجد الفارسي ترجمة لابن باجة، ومكتبة ابن مفكري حصره، وموثقته، في الجزء الثاني من طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة، ومن طبقات الأعيان، وفي أخبار الحكماء ص ٤٠٦، وفي الجزء الرابع من نفع الطيب، طبع مصر ١٣٠١، والصفحات التالية. وانظر ما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية. على أنه ليس من المبدعين كتب كثيرة لابن باجة وبخريونا مونك (Munk. melanges 383-84, 386) من كتب ابن باجة التي ذكرها ابن طفيل (في كتابه حي بن يقظان) كتاباً في المنطق مخطوط في مكتبة الأسكوريال؛ وفي آخرها ما يدل على أن ابن باجة هو الذي كتب هذا المخطوط بدءاً وأتمه يوم ٤ شوال عام ٥١٢ هـ. ولابن باجة رسالة تسمى رسالة الوداع؛ وقد ترجمت إلى العربية في أوائل القرن الرابع عشر (مونك هامش ص ٣٨٦) وفيها آراء من الحرك الأول في الإنسان، وهو أصل الفكر، وعن الغاية الحقيقية من وجود الإنسان ومن العلم، وهي القرب من الله والاتصال بالعقل الفعال الذي يفرض منه، ويضيف المؤلف إلى هذا كلمات قليلة عن النفس الإنسانية، وهي كلمات في غاية الضموض، ولابن باجة في هذا الكتاب، وفي كتب أخرى آراء في اتحاد النفوس، أخذ بها ابن رشد بعدد؛ وكان لهذه الآراء من الأثر عند الفرق المسيحية ما جعل القديس توماس وألبرت الأكبر يؤلفان كتاباً خاصة لأبطالها. وتسمى هذه الرسالة برسالة الوداع، لأن المؤلف كان على وشك سفر طويل، فكتبها لصديق من أصدقائه، ليترك له آراء إذا قدر لهما ألا يلتقيا، وتجد في هذه الرسالة نزعة واضحة إلى تقرير قيمة المعرفة والنظر الفلسفي؛ فهو يعتبر أنهما وحدهما يؤديان بالإنسان إلى معرفة الطبيعة، ويوصلانه، بمساعدة من فوق، إلى معرفة نفسه، وإلى الاتصال بالعقل الفعال. وابن باجة يحسب الغزالي زاعماً أنه خدع نفسه وخدع الناس حين قال في كتاب المنقذ إنه بالخلة ينكشف للإنسان العالم العقلي، ويرى الأمور الإلهية فيلنقذ لذة كبيرة.

(٢) هكذا بتشديد الجيم، انظر ابن خلكان ج ٢ ص ٤٩ ونفع الطيب ج ٤ ص ٢٠٦.

جاءت لإنقاذ البلاد؛ ولم يكن المرابطون أكثر تمسكاً بالدين فحسب، بل أكثر حكمةً وأحذق أيضاً بأساليب السياسة من أسر الأندلس الذين كانوا قد انغمسوا في الترف. ولأح لإذ ذلك أن زمن الثقافة الرفيعة والبحث الحر قد انقضى، ولن يعود؛ فلم يكن يجرو على الظهور في الناس إلا أهل الحديث المتشددون، أما الفلاسفة فقد كانوا عرضة للاضطهاد أو القتل، إذا هم جاهرُوا بأرائهم..

٢ - حياة ابن باجة:

غير أن السادة غير المتحضرين لهم نزعاتهم؛ وذلك أنهم يحبون أن يتشربوا ثقافة الأمم التي يخضعونها، ولو تشرباً سطحياً، فنجد أبا بكر بن إبراهيم - صهر عليّ الأمير المرابط، وكان حاكماً لسرقسطة مدة من الزمان، يتخذ ابن باجة جليلاً له ووزيراً، مما أوغر صدور المساكر والفقهاء^(١). وكان ابن باجة حاذقاً للعلوم الرياضية، ولا سيما الفلك والموسيقى، والطب أيضاً، نظراً وعملًا؛ وقد اشتغل بالمنطق والفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة. ولكن المتعصبين كانوا ينسبون لابن باجة إلى الرذائل وضعف الإيمان^(٢).

ولا نعرف عن حياة ابن باجة إلا أنه كان في أشبهية عام ٥١٣ هـ (١١١٨م)، بعد سقوط سرقسطة، وألف فيها كثيراً من كتبه؛ ونراه بعد ذلك في غرناطة؛ ثم قدم على بلاط المرابطين في فاس، ومات فيه في رمضان عام ٥٢٣ هـ (١١٢٨م)^(٣)؛ وتروى أنه مات مسموماً بتدبير طبيب كان حاسداً له؛ ولم تكن حياته، على قصرها، حياة سعيدة - وهو نفسه يحدثنا بذلك - وكثيراً ما تمنى الموت ليجد فيه الراحة

(١) فلاند العقيل للفتح بن عاتقان طبعة يولاي ١٢٨٢ هـ ص ٣٠٣.

(٢) ذكر ابن طفيل في قصة حي بن يقظان أن ابن باجة كان ثاقب الذهن، صحيح النظر، صادق الروية؛ غير أنه شغلته الدنيا حتى اعتارته المية؛ ويشير إلى أنه كان يحب المال ويتصرف في وجوه الخيل في اكسابه، حتى شغلته ذلك عن إتمام بحثه في الفلسفة. حلى أنه كانت بين ابن باجة وبين الفتح بن عاتقان عداوة شديدة، والفتح ذكر ابن باجة في كتاب فلاند العقيل، وجعل ترجمته آخر ترجمة فيه، وهو يبالغ في تمديد رذائله واعتقاداته الفاسدة، حتى إن القارئ لا يملك نفسه من الشك في صدق ذلك (نظر فلاند ص ٣٠٠ - ٣٠٦).

(٣) هذا هو التاريخ الذي ذكره القفطي، ويذكره ابن علكان إلى جانب تاريخ آخر؛ أما المقرئ في نفع الطبيب (ص ٢٠٦) فيقول إنه توفي في رمضان عام ٥٢٣ هـ أو ٥٢٥ هـ.

الأخيرة. ولعل ما أثقل قلبه، إلى جانب الفاقة، أنه كان في وحشة ووحلة عقلية وما خلص إلينا من كتبه يدل دلالة كافية على أنه لم يكن يئس إلى عصره ولا إلى بيته.

٣ - مميزات:

ويكاد ابن باجة يتبع الفارابي، رجل المشرق الهاديء المذهب للعزلة، أتباعاً تاماً؛ وقل ما اشتغل بوضع مذهب، شأنه في ذلك شأن الفارابي؛ ورسائله المبتكرة قليلة، ومعظمها شروح قصيرة لكتب أرسطو وغيرها من مصنفات الفلاسفة^(١). وملاحظاته شتات من سوانح لا رباط بينها؛ فهو يبدأ في الكلام عن شيء، ثم يستطرد إلى كلام جديد. وكان لا يزال يحاول الاقتراب إلى أفكار اليونان، والنفوذ إلى علوم القدماء من نواحيها للمخلفة. فلا هو يريد أن يترك الفلسفة، ولا هو يستطيع أن ينتهي منها بأن يتقنها^(٢). وهذا قد يظهر لنا مذهب ابن باجة لأول



- (١) طبقات الأطباء ج ٢ ص ٦٣ - ٦٤
(٢) راجع قصة حي بن يقظان طبع في بيروت بروكوك سنة ١٧٠٠ ص ١٤ ترى تقدير ابن طفيل لابن باجة، ويظهر أن ابن باجة كان أشبه بهمة الفيلسوف لا بالفلاسفة حل الحقيقة، وكانت له ملكة شعرية عالية، ويرى في بعض كتبه أفكاره التي خلكت وصاحب نفع الطب والفتح ابن خاقان ضمن ذلك:

قد أودعوا القلب لما ودعوا حرقاً
راودته بمسمر الصبر بدمهم
وله:

ضربوا القباب على قفاحي
وتركت قلبي سار بين حوالمهم
هلا سألت أميرهم هل عذبهم
لا والذي جعل النصوص معالطفاً
ما مر بي ربح الصبا من بدمهم
وله:

مُكَنَّفٌ نَعْمَ لَنَ الْأَرَاكَ تَقَسَّسُوا
ودوموا على حفظ الوداد فطالبا
سلوا الليل عني منذ تاءت دياركم
وهل جردت ألباناً يرق سمساركم
وله شعر يدل على بعض أخلاقه مثل:-

بأنكم في ربيع قلبي سكان
بلينا بأقلام إذا استؤمنوا خلقوا
هل اكحت بالقبض لي فيه أجفان
فكلفت لما إلا جفوني أجفاناً

وهلة في صورة مضطربة؛ ولكن فيلسوفنا كان شاعراً بطريقه وسط الاندفاع الغامض غير المتميز نحو المعرفة^(١)؛ وقد وجد، في بحثه عن الحقيقة والعدل، شيئاً آخر، وذلك هو اجتماع نفسه المفرقة وسعادة حياته. وعنده أن الغزالي حبيب الأمر هيناً، حين ظن السعادة لا تكون إلا بالامتلاك الكامل للحقيقة بنور يقدفه الله في النفس. ويرى ابن باجة - خلافاً لهذا - أن الفيلسوف يجب أن يكون قادراً على الزهد في تلك السعادة حياً منه في الحقيقة، وأن الصوفية الدينية بما فيها من صور حسية تخجب الحقيقة فضلاً عن أن تكشفها؛ والنظر العقلي الخالص الذي لا تشوبه لذة حسية هو وحده الموصول إلى مشاهدة الله^(٢).

٤ - المنطق وما بعد الطبيعة:

ونادراً ما بعد مذهب ابن باجة، في كتبه المنطقية، عن مذهب الفارابي؛ بل إن آراءه في الطبيعة وفيما بعد الطبيعة متفقة في جملتها مع ما ذهب إليه «المعلم الثاني»، والشيء الوحيد الذي قد يكون له بعض الشأن هو طريقته في بيان مراتب تكامل العقل الإنساني ومبلغ الإنسان في العلم واللاهوت. يذهب ابن باجة إلى أن الموجودات تنقسم إلى منحرك، وغير متحرك؛ والمتحرك جسمي متناه، وهو متحرك حركة أزلية، وهذه الحركة الأزلية لا يمكن القول بأنها من ذاته، لأنه متناه، [وهي غير متناهية]، وتعليل هذه الحركة التي لا تنتهي من أن تردّها إلى قوة لا تنتهي، أو إلى موجود نزلّي، أعني إلى العقل. وعلى حين أن الأجسام أو الكائنات الطبيعية تتحرك بموثر خارج عن ذاتها، وأن العقل - مع أنه متحرك - يمد الجسم بالحركة، فإن النفس تتوسط بين الجسم والعقل، وهي متحركة بذاتها. ولم يجد ابن باجة - كما لم يجد سلفه - صعوبة في القول بالعلاقة بين ما هو نفسي روحي وما هو جسمي مادي طبيعي؛ أما المسألة الكبرى عنده فهي علاقة العقل بالنفس، وذلك في الإنسان.

- أقول نفسي حين قبلها الردى فراغت فراراً منه يسرى إلى معنى
قوى تحلى بعض الذي تكرر منه فقد طالما انحلت القرار إلى الأسمى
(١) ويقول جوتة شيئاً من هذا المعنى عن قلاوشت.
(٢) يجب لئن باجة ما ذهب إليه ابن سينا وأهل النولاية من أن لتكشاف الأمور الإلهية والاتصال
بالكل الأعلى يحدث التنازلاً عظيماً، ويقول إن هذا الاتناز هو للقوة الخيالية، ووعده أن يصف
حال السعداء عند حدوث الاتصال ولكنه لم يفعل - راجع حبي بن يقظان ص ٦.

٥ - النفس والعقل:

ومن أسس مذهب ابن باجة القول بأن الهوى لا يمكن أن توجد مجردة عن صورة ما، أما الصورة فقد توجد مجردة عن الهوى، وإلا لما استطعنا أن نتصور إمكان أي تغير، لأن التغير إنما يكون ممكناً بتعاقب الصور الجوهرية.

وهذه الصور من أدناها، وهي الصورة الهولانية، إلى أعلاها، وهي العقل المفارق، تؤلف سلسلة. والعقل الإنساني يجتاز، في تكامله، مراحل تقابل تلك السلسلة، حتى يصير عقلاً كاملاً^(١) [ويتصل بالعقل الفعال]؛ وواجب الإنسان هو أن يدرك الصور المعقولة جميعاً؛ فيدرك أولاً الصور المعقولة للجسمانيات ثم التصورات النفسية المتوسطة بين الحس والعقل ثم العقل الإنساني ذاته والعقل الفعال الذي فوقه، ثم ينتهي إلى إدراك عقول الأفلاك المفارقة.

والإنسان بعروجه في درجات متالية، وترقيته من الجزئي والمحدوس - وتصورها - يكون موضوع العقل - يصل إلى ما هو فوق طور الإنسان، وإلى ما هو إلهي. والذي يرشد الإنسان في هذا العروج هو الفلسفة^(٢)، أو معرفة الكلي التي تحصل من معرفة الجزئيات والنظر فيها، ولكن بسور نور العقل الفعال من أعلى. وكل إحساس أو تخيل فهو - إذا لم يتغير من الكلي - كالماتامي، الذي يكون فيه الموجود عين ما يعقل منه - معرفة خادعة. وعلى هذا فالعقل الإنساني يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية، لا بالخيالات والأحلام الصوفية الدينية التي لا تبرا من شوائب الحس. والنظر العقلي هو السعادة العظمى، لأن كل معقول فهو غاية لذاته. وإذا كان المعقول هو الكلي، فلا يمكن قبول الرأي القائل ببقاء العقول الإنسانية الجزئية بعد هذه الحياة.

أما النفس التي تدرك الجزئيات بتخيلها لها على نحو يجمع بين الإحساس والتعقل، والتي يتجلى وجودها في شهوات وأفعال متنوعة، فقد تستطيع البقاء بعد الموت، وتلقى الثواب أو العقاب. فأما العقل أو الجزء المفكر في النفس فهو واحد في كل

(١) راجع: Hierzo Monk, Melanges, p. 389-409. (المؤلف).

(٢) يمكن أن نضيف (ص ٥ - ٦) عن ابن باجة أنه كان يقول إن الاتصال رتبة «ينتهي إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري».

الحقلاء؛ وعقل الإنسانية في جملتها هو وحده الأزلي، وذلك في اتحادة بالعقل الفعال الذي فوقه.

وإذن فهذه النظرية، التي دخلت في العالم النصراني في القرون الوسطى باسم نظرية ابن رشد، موجودة عند ابن باجة وهي، وإن لم تكن قد اتضحت وتحدت تماماً، فهي على كل حال أوضح مما عند الفارابي^(١).

٦ - الإنسان المتوحد:

ولا يسمو كل إنسان إلى هذه المرتبة في العقل؛ وأكثر الناس لا يزالون يحسسون متعثرين في الظلام؛ وهم لا يرون من الأشياء إلا ظلالها التخطيطية الخفيفة، ثم هم يزولون، كما تزول الظلال نعم، إن بعضهم يرى النور، ويرى عالم الأشياء الملون؛ ولكن الذين يدركون منهم حقيقة ما يرون قليلون جداً، وهؤلاء وحدهم هم السعداء الذين يبلغون حياة الخلود، وذلك بأن يصيروا نوراً.

ولكن كيف يبلغ الإنسان هذه المرتبة في المعرفة والحياة السعيدة؟ هو يبلغها بالأفعال الصادرة عن الروية، وتنمية للعقل حرة خالصة من القيود. والفعل الحر الاختياري هو الذي يصدر عنه الفكر والروية. فهو فعل بشري فاعله بغاية يقصدها منه؛ فمثلاً إذا حطم الإنسان حجراً، لأنه عثر به، فهو يفعل فعلاً لا غاية وراءه، وهو يشبه فعل الطفل أو الحيوان؛ أما إذا حطمه لكي لا يعثر به غيره، ففعله إنساني، ويمكن أن نسميه صادراً عن العقل^(٢).

(١) انظر ابن عقيل ص ١٤ و ١٥.

(٢) عني ابن باجة بيان الأفعال الإنسانية وأنواعها، فهو يقول في كتاب تلخيص المتوحد (ص ٢٣٢ - ٢٣٥ من المخطوط المذكور فيما يلي) إن الإنسان لأنه من الأسطوانات، تلحقه الأفعال الضرورية التي لا اختيار له فيها، كالحرق من فوق، ومن جهة مشاركته للنبات تلحقه أيضاً أفعال لا اختيار له فيها كالنمذ والتمرد ودفع الفضل والنفوس؛ ومن جهة مشاركته للحيوان غير الناطق بالنفس البهيمية تلحقه أفعالها، وبعض هذه ضرورية كالإحساس والنبض وبعضها اختياري. والإنسان يمتاز عن الجميع بقوة فكرية تنشأ عنها أفعال تخصه. وكل ما يوجد في الإنسان من الأفعال المختصة به بما يختص به من طباعه المتميزة عما سواه، فهو بالاختيار؛ وأعني بالاختيار الإرادات الكائنة عن روية. والحيوان غير الناطق إنما يتقدم فعله ما يحدث في النفس البهيمية من أفعال، والإنسان قد يفعل ذلك من هذه الجهة كما يهرب من مفزع ومثل =

ولكي يستطيع الفرد أن يعيش كما ينبغي أن يعيش الإنسان، ولكي يستطيع المضي في أعماله طبقاً للعقل، يجب عليه أن يعزل للمجتمع في بعض الأحيان؛ ويُسمي ابنُ باجة كتابه في الأخلاق «تفسير التوحيد»^(١). وهو يطالب الإنسان بأن يحول

ما يكسر عوداً عدسه، لأنه عدسه فقط، وهذه أمثاله أفعال بهيمية، فأما من يكسره فلا يخذل غيره، أو عن روية توجب كسره فذلك فعل إنساني، وإذا فعل الإنسان فعلاً لا لينال به غرضاً ولكن يتقن أن يتحقق به غرض من غير قصد إليه كمن يأكل شيئاً لأنه يشتهي فيتحقق أن يتفح به، فهو فعل بهيمي بالذات، إنساني بالعرض؛ فإن أكله ليتفح به، واتفق أن كان شيئاً عنده، فالفعل إنساني بالذات بهيمي بالعرض؛ فالفعل البهيمي هو الذي يتقدمه في النفس الانفعال النفساني فقط، مثل الشهوة أو الغضب أو الخوف، وما شاكله؛ والنفساني هو ما يتقدمه أمر يوجهه عند فاعله الفكر سواء تقدم الفكر لتفعل نفساني أو أعقب الفكر ذلك، وسواء كانت الفكرة يقينية أو مظنونة، وفل ما يوجد للإنسان الفعل البهيمي مخلوفاً من الإنساني؛ لأنه في الأكثر يفكر كيف يفعل ذلك الفعل البهيمي، وهنا يوجد الجزء البهيمي يستخدم الجزء الإنساني في تحديده فاعله؛ وأما الإنسان فهو يوجد مخلوفاً من البهيمي، وإذا تعاونوا كان النهوض للفعل أقوى وأكثر وإن تمعدا كان النهوض أضعف وأقل.

وأما من يفعل للفعل لأجل الرأي والصواب، ولا يلتفت إلى ما يحدث في النفس البهيمية، فاعله بأن يكون إلهياً أولاً من أن يكون إنسانياً وهذا يجب أن يكون فاضلاً بالفضائل الشكلية حتى يكون متى قضت النفس المأخوذة بغيرها في النفس البهيمية بل قضت بذلك الأمر من جهة أن الرأي قد قضى به، والفضائل الشكلية هي تمام النفس البهيمية، فما خالفت النفس البهيمية فيه العقل كان فعله إما ناقصاً أو معروفاً أو لم يكن أصلاً، وكان حصوله بكمه وتصراً لأن النفس البهيمية مطيعة للعاطفة بالطبع إلا في الإنسان الذي هو على غير المجرى الطبيعي كالسهمي والخنزيري الأخلاقاً وفكره هنا شر زائد في شره كالظلاء المحسود في البلدان السقيمة... وكل فعل لا يستعمل فيه الإنسان فكره فهو بهيمي لا شركة للإنسان فيه أكثر من أن الموضوع جسم خلقتة خلقة جسم الإنسان إلا أنه مستطع بهيمة... والإنسان بالأفعال العقلية هو إلهي فاضل وهو يأخذ من كل فعل أفضله، ويشارك كل طبقة في أفضل أحوالهم الخاصة بهم وبفرد عنهم بأفضل الأفعال، وإذا بلغ النهاية النصرية، وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهرية، كان عند ذلك واحد منها، ويصدق عليه أنه إلهي فقط، ويرتفع عنه أوصاف الجسمانية الفانية، وأوصاف الروحانية الرقيقة.

(١) لا أعرف نصاً عربياً كاملاً لهذا الكتاب وقد عثرت على جزء منه ضمن مجموعة رسائل مخطوطة في المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية رقم ٢٩٠ أخلاق من ص ٣٣٢ إلى ٣٤٦. وقد جاء في أول هذا الجزء أنه للفقهاء الأولى من الكتاب على أن الأستاذ مونك (Munk) أعطانا في كلامه عن ابن باجة تلخيصاً لكتاب تفسير التوحيد، اخذت عليه على تلخيص موسى التبروني لهذا الكتاب في شرحه العربي على قصة حي بن يقظان لابن طفيل. ويقسم موسى التبروني

تعليم نفسه بنفسه. على أن الإنسان يستطيع بوجه عام أن يتنفع بمحاضن الحياة الاجتماعية دون أن يأخذ مساوئها في ذلك.

ويمكن للحكماء أن يؤلفوا من أنفسهم جماعات صغيرة أو كبيرة، بل هذا واجب عليهم، متى لقي بعضهم بعضاً؛ فهم يكوّنون دولة داخل الدولة، ويحاولون أن يعيشوا على الفطرة، بحيث لا يتحتم وجود طبيب ولا قاض بينهم وهم يترعرعون كما يترعرع النبات في الهواء الطلق من غير حاجة إلى عناية البستاني؛ وكذلك يتكيفون عن ملذات العامة ونزعاتهم الدنيئة، وهم كالغرباء وسط الشواغل الدنيوية في المجتمع. ولما كانوا أصدقاء فيما بينهم فإن المحبة هي التي تقرر نظام حياتهم كلها ولما كانوا أحباً لله، وهو الحق، فإنهم يجدون راحة نفوسهم في الاتحاد بالعقل الأعلى الذي يُفيض المعرفة على الإنسان.



= كتاب ابن باجة إلى ثمانية فصول ويلخص كلا منها؛ ويتجلى من مقارنة تلخيص مونك والجزء المخطوط الذي عثرنا عليه أن بينهما تطابقاً كبيراً لا يشوبه إلا اضطراب فكرة ابن باجة وضمونها أحياناً، وصعوبة فهم الفكرة فهماً تاماً في الأجزاء التي ليس لها مقابل مخطوط، ولا شك أن نشر هذا الجزء المخطوط وإكمله بترجمة تلخيص موسى التبروني، عمل يستحق العناية. وقد ذكر مونك عن ابن رشد أنه ذكر في قصر كتابه في العقل المهيولاني كتاب تفسير التوحيد بما يأتي: أراد أبو بكر بن الصائغ وضع طريقة لتفسير التوحيد في هذه البلاد، ولكن هذا الكتاب غير كامل، هذا إلى أن من المسير فهم مقصوده؛ وقد رأيت المرحوم الأستاذ بلاتوس في مدريد عام ١٩٤٠ بعد كتاب تفسير التوحيد للنشر، نقلاً عن مخطوط في إنجلترا، ولا أدري ماذا تم في ذلك. وقد ظهرت النشرة في سنة ١٩٤٦ بمطبعة بعد وفاة الناشر، هذا وقد نشر بلاتوس رسالة ابن باجة في «اتصال العقل بالإنسان». وذلك في مجلة AL-Andalus عام ١٩٤٢. ويقول ابن باجة في أول كتابه إن لفظة التفسير يقال على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة. وهو يرسم طبقاً لهذا منهجاً يسير عليه الإنسان حتى يبلغ الغاية التي يجب عليه أن يفصلها وهي الاتحاد بالعقل الفعال ويرجع الفاريء إلى المخطوط المشار إليه وإلى ما جاء في كتاب مونك لمعرفة التفاصيل.

الفصل الثالث

ابن طفيل

١ - دولة الموحدين:

ظلت مقاليد الحكم في العالم الإسلامي بالمغرب في أيدي البربر؛ ولكن سرعان ما حلت دولة الموحدين محل دولة المرابطون، وظهر محمد بن تومرت مؤسس الأسرة الجديدة، وادعى منذ عام ٥١٥ هـ (١١٢١م)^(١) أنه المهدي. وفي عهد خلفه أبي يعقوب يوسف (٥٥٨ - ٥٨٠ هـ = ١١٦٣ - ١١٨٤م) وأبي يوسف يعقوب (٥٨٠ - ٥٩٥ هـ = ١١٨٤ - ١١٩٨م)، بلغت سيادة دولة الموحدين أوج عزتها وكان مقرها مراكش.

أتى للموحدين بتجديد كبير في علم الكلام، فأدخلوا مذهب الأشعري ومذهب الغزالي في المغرب، بعد أن كان حتى ذلك الحين، موسومين بالزندقة. وكان هذا مؤذناً بدخول النزعة العقلية في مذاهب المتكلمين وهو أمر لم يستطع أن ينال تمام الرضى لا من جانب المتمسكين بالعقيدة الأولى، ولا من جانب المفكرين الأحرار؛ ولكنه استطاع أن يحفز الكثيرين إلى التفلسف. وكان كل نظر عقلي في أمور الدين، حتى ذلك الحين، أمراً بمقوتاً بل إن الكثيرين من الساسة والفلاسفة ذهبوا، فيما بعد، إلى أن عقيدة العامة ينبغي ألا تزغزع وألا ترفع إلى مستوى المعرفة العقلية، وأرادوا أن يفصل مجال الدين عن مجال الفلسفة فصلاً تاماً^(٢).

وكان للموحدين عناية بالمذاهب الكلامية؛ ولكن أبا يعقوب وخلفه أهدوا -

(١) المعجب في أخبار المغرب ص ١٢٨.

(٢) راجع فيما يتعلق بتطور الحركة العلمية والفلسفية في الأندلس من حيث الروح الإجمالية ومعارضة كل جديد كتاب طبقات الأمم للقاضي صاعد بن أحمد الأندلسي، ص ٨١ فما بعدها من طبعة محمد محمد مطر بالقاهرة، ومقدمة كتاب المدخل لصناعة المنطق لابن طمبوس، طبعة مدريد ١٩١٦ ص ٦ فما بعدها.

بقدر ما كانت تسمح الظروف السياسية - من العناية بالعلوم العقلية ما أتاح للفلسفة أن تزدهر زمنًا قليلًا في قصورهم.

٢ - حياة ابن طفيل:

فري أبا بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسي يتبوأ منصب وزير وطبيب عند أبي يعقوب، بعد أن كان يشغل منصب الحجابة في غرناطة. وُلد لابن طفيل في قادس، إحدى المدن الصغيرة بالأندلس، ومات في مراكش عاصمة الدولة في عام ٥٧١ (١١٨٥م) ويلوح أن حياته لم تكن حافلة بالتقلبات؛ فقد كان كَلَفَهُ بالكسب أكثر من حبه للناس، وكان في مكتبة مليكة العظيم يحصل كثيرًا من العلم الذي يحتاج إليه في صناعته، أو الذي يُرضي ميوله للمعرفة. وهو بين فلاسفة المغرب بمثابة الرجل الذي يهوى الفلسفة أو الرجل غير المتخصص الذي يُلِمُّ بأشياء من غير أن يتعمق فيها؛ وكان ميله إلى الاستمتاع بالتأمل أكبر من ميله إلى التأليف، وقلما كان يكتب. وقد زعم أنه يستطيع إصلاح مذهب بطليموس، ولكن ينبغي ألا نقبل هذا الزعم على إطلاقه؛ فقد انتهى مثل هذا كثير من العرب، ولكنهم لم يفعلوه.

وقد انتهت إلينا فصائدٌ مما عالجه ابن طفيل في الفكر^(١)، ولكن كان أكبر همه، كما نرى، أن يمزج العلم اليوناني بحكمة أهل الشرق، ليطلع الناس برأي جديد في الكون. وقد دفعه إلى ذلك باعثٌ من نفسه، كما كان الحال عند ابن باجة. وقد أثار اهتمامه أيضاً أمرُ العلاقة بين الفرد والمجتمع وما فيه من آراء غير ممحصّة؛ ولكنه ذهب أبعد من ابن باجة؛ جعل ابن باجة المفكرَ المتوحد، أو طائفة صغيرة من المفكرين المتوحدين يكوّنون دولة داخل الدولة؛ كأنهم صورة للجماعة كلها أو أنموذج لحياة سعيدة؛ أما ابن طفيل فإنه رجع إلى منشأ الجماعة [وهو الفرد].

٣ - حي بن يقظان:

وهو يبيّن هذا بوضوح في قصته المسماة «حي بن يقظان»^(٢).

(١) يجد القارئ بعض هذه الأسماء في كتاب «المعجب في تلخيص أخبار المغرب» للمراكشي ص ١٧٢ - ١٧٤، طبعة لندن ١٨٨١م.

(٢) هي قصة من أحسن ما تفخر به الفلسفة العربية. والفكرة الأساسية فيها كما يقول P. Bromble =

ويتكون مسرح هذه القصة من جزيرتين يضع ابن طفيل في إحداها المجتمع الإنساني، بما تواضع عليه من عرف؛ ويضع في الثانية فرداً ينشأ وينمو على الفطرة وتسود ذلك المجتمع في جملة نزعاته دُنياً، وفيه مِلَّةٌ تحاكي الحقائق بضرب أمثال تعطي خيالاتها^(١)، وأصحابها يدينون بها تدبيرا سطحيا.

ولكن يظهر في هذا المجتمع فتيان [من أهل الفضل] يسمى أحدهما سلامان والآخر آسال (أبال، انظر ب ٤ ف ٤ في ٧)، يسموان إلى المعرفة العقلية والتغلب على الشهوات. فأما الأول فعقله يتزع نزعة عملية؛ فهو يساير دين العامة، حتى يتوصل إلى السيطرة عليهم وأما الآخر ففطرته متجهة إلى النظر العقلي، وفيه نزعة صوفية، فهو يرحل إلى الجزيرة المقابلة لجزيرته، ظناً منه أنها غير مسكونة، وفيها ينتقل إلى الدرس والزهد^(٢).

ولكن حي بن يقظان الذي نحن بصدده ترعرع في هذه الجزيرة، حتى صار فيلسوفاً كاملاً، وكان قد قذف به إلى أرضها طفلاً، أو هو نشأ فيها بالتولد الطبيعي من العناصر^(٣)، وأرضته طبيعته. ثم توصل حي إلى تحصيل حاجاته المادية، كما توصل روبنسن [كروسو]؛ ولكن حياً يعتمد على وسائله الخاصة^(٤) ثم استطاع بالملاحظة والتفكير أن يتوصل إلى معرفة الطبيعة والسماء ومعرفة الله ومعرفة نفسه، إلى أن

= في مقدمته لتلخيصها، هي بيان كيف يستطيع الإنسان دون معرفة من عاين، أن يتوصل إلى معرفة العالم العلوي، ويهتدي إلى معرفة الله، وخلود النفس. فهي تبين تطور عقل مبتكر من حالة التحسس في الظلام إلى أهل ذروة في النظر الفلسفي، ولحن طفيل يتخذ من حي بن يقظان لسناً لبسط آرائه الفلسفية. وقد نشرها مع الترجمة اللاتينية لأول مرة Edward Pococke عام ١٦٧١م بعنوان Philosophus Autodidactus (الفيلسوف المعلم نفسه)، وترجمت إلى الإنكليزية مرتين وإلى لغات كثيرة، ثم لخصها بالإنجليزية P. Bronie ونشرها عام ١٩٠٤

بتنوان: The Awakening of the Soul.

(١) قصة حي بن يقظان طبع مصر ١٢٩٩ ص ٥٢.

(٢) نفس المصدر ص ٥٣.

(٣) فطر نواتل القصة.

(٤) استطاع Robinson أن يعيش في جزيرته بفضل ما تعلمه من المجتمع وما ورثه من حطام السفينة، أما حي بن يقظان فهو ينشأ نشأة مستقلة عن الجماعة لا يعتمد فيها إلا على نفسه

وصل، على رأس التسعة والأربعين، إلى الله، أعني بلغ ما يبلغه الصوفية من الشهود لله والفناء فيه. عند ذلك لقبه آسال. ولم يكن حي يعرف اللغة في أول الأمر؛ ولكن بعد أن استطاع كل منهما أن يتفاهم مع صاحبه، تبين أن فلسفة حي وشريعة آسال صورتان للحقيقة واحدة^(١)، ولكنها عند الأول أكثر انكشافاً. ولما عرف حي أن في الجزيرة المقابلة لجزيرة أمته بأسرها، لا تزال تنخبط في ظلام الخطأ، صمّحت عزيمته على أن يذهب إلى أولئك القوم ويكشف لهم عن الحقيقة. فعلمته التجربة هناك أن العامة لا قدرة لها على إدراك الحقيقة مجردة، وأن محمداً [عليه السلام] أصاب إذ أبان لهم الحقيقة بضرب الأمثال الحسية، ولم يكشفهم بالنور الكامل؛ وبعد أن انتهى إلى هذه النتيجة عاد أدراجه مع صديقه آسال إلى جزيرتهما الخالية ليعبدا ربهما عبادة روحية خالصة، حتى يأتيهما الموت.

٤ - حي وتطور الإنسانية:

وقد وقف ابن طفيل الجزء الأكبر من قصته على بيان الأطوار التي تقلب فيها حي، حتى وصل إلى كماله^(٢)؛ غير أنه لا يخلو من أن ابن طفيل لم يكن يرى أن الفرد يستطيع أن يبلغ مبلغ حي. لو شئت، كما أنشأته الطبيعة، ولم يستمد العون من الجماعة. وقصة حي برز تحفظاً من قبل بعض النقاد لأنهم يرون أن تطور مما كتبه المفكرون الأحرار في القرن الثامن، وتدل نبذة كثيرة في قصة ابن طفيل على أنه كان يقصد من حي أن يمثل حال الإنسانية، لو لم ينزل عليها وحي سماوي؛ ويتمثل في قصة حي تطور الحكمة الهندية والفارسية واليونانية. ولنتبه على بعض النقاط التي قد تؤيد هذا الرأي وتجعله راجحاً، وإن كنا لا نستطيع أن نمضي إلى أكثر من ذلك في إثباته هنا. فلا يخلو من مغزى قول ابن طفيل إن حياً نشأ في

(١) قصة حي بن يقظان ص ٥٦.

(٢) نجد حياً في الطور الأول أشبه بحولاء في سيرته ومحاكاته للحيوان، ولما ماتت الظبية التي ترضعه دعاه ذلك للبحث عن حقيقة النفس، وهذه اختلاف الأشياء وانفاقها إلى وجود الصور، ثم هداه نواياها إلى فاعل لها منزّه عن المحسوسات، ثم شغله هذا الفاعل وصار يرى أثره في كل شيء، فأنزعج عن العالم المحسوس إليه، حتى إذا علم به عرف أنه لم يدركه بالحس بل بشيء فيه غير الحس، فاهتدى إلى ذاته الشريفة، وهو في كل هذا يتوصل من المقدمات إلى النتائج، ولم يزل يستغرق في العلم الإلهي متشعباً بالأفلاك، حتى قنى في ذات الواحد ويسرت له صحبته على رأس الخمسين.

جزيرة سيلان^(١) - هذه الجزيرة التي يُقال إن جوها صالح لإمكان التولّد الطبيعي؛ وتقول الأساطير إن آدم - وهو الإنسان الأول - خلق في هذه الجزيرة، وفيها جاء الملك الهندي إلى الرجل الحكيم (?). وبعد أن كافح حيًّا للخروج من الطور الحيواني الأول بدفعه حيّاؤه^(٢) وجهه للبحث عن حقائق الأشياء، انبعث في نفسه أول شعور ديني، أسسه العجب، وذلك من اكتشاف النار؛ وهذا يذكرنا بالديانة الفارسية. أما ما يلي ذلك من نظر عقلي فهو مستمد من الفلسفة اليونانية، كما نقلها العرب. والقراءة ظاهرة بين صورة حيّ عند ابن سينا (أنظر ب ٤ ف ٤ ق ٧) ونظيرتها عند ابن طفيل؛ وقد ألمع ابن طفيل نفسه إلى ذلك^(٣). غير أن حيًّا عند ابن طفيل أقرب إلى الإنسان الطبيعي منه عند ابن سينا؛ وصورة حيّ عند ابن سينا تمثل العقل الفعال؛ أما قصة ابن طفيل فتشبه أن تكون تمثيلاً للعقل الإنساني الطبيعي الذي يشرق عليه نور من العالم العلوي، هذا العقل الذي يجب، بحسب منطق رأي ابن طفيل، أن يتفق مع نفس النبي محمد [عليه السلام]، إذا عُرفت على حقيقتها، اتفاقاً حسناً؛ ولكن يجب علينا أن نوّول كلام النبي تأويلاً مجازياً.

بهذا انتهى ابن طفيل إلى ما انتهى إليه أطرافه من مفكري الشرق؛ فأنتهى إلى أن الدين يجب أن يُقصر على الغاية إذا لا قدرة لهم على الماضي فيما وراء ذلك^(٤). ولا يسمو إلى إدراك ما وراء ظواهر الدين إلا القليلون، ولا يبلغ إلى شهود الحضرة الإلهية، أو الحقيقة العليا، شهوداً برئاً من القيود إلا واحدٌ بعد واحد؛ وابن طفيل يؤكد هذا الرأي تأكيداً شديداً؛ ونحن وإن وجدنا في حيّ مثالا بصور الإنسانية في تطورها، لا نستطيع إنكار ذلك؛ وكالإنسان المطلق هو في إعراضه عن كل ما هو محسوس وانغماره في العقل الكلي، في سكون وخلوة لا يكدرها شيء.

(١) يقول ابن طفيل إن حيا نشأ في جزيرة من جزر الهند التي تحت خط الاستواء، ص ٩.

(٢) رأى حي الحيوانات كاسية مستورة العمرة، فاستحي أن يكون أظهر منها حورة، فأخذ يخلص على نفسه من ورق الشجر وريش الطير، ورأى الحيوانات أقوى منه سلاحاً وبطشاً وأسرع عدواً، فاستعاض عن ضيقه الطبيعي بأشياء اصطنعها من ثيابات والأحجار.

(٣) يعرف ابن طفيل نفسه بأنه يث أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها ابن سينا، ويوجد شبه بين آرائه وآراء ابن سينا، وإن كانت فكرة القصة وروحها عند الرجلين مختلفتين.

(٤) انظر للقصة ص ٥٧، ٥٩.

ومن المؤكد أن بلوغ ذلك لا يتسنى لأحد إلا بعد استحكام السن؛ وبعد أن يجد من أبناء جنسه رفيقاً. والاشتغال بالأمور المادية والصناعات والعلوم هو الخطوة الطبيعية الأولى في سبيل الكمال الروحي، ولهذا يستطيع ابن طفيل أن ينظر لا بعين الندم أو التجمل إلى الحياة التي تمتع بها في قصور الملوك من قبل.

٥ - أخلاق حي:

كثيراً ما صادفنا هذه الآراء الفلسفية التي تنتهي إليها حي في أطوار حياته السبعة؛ وابن طفيل يُعنى عناية خاصة بسيرة حي العملية. وهنا تحمل عمل العبادات التي فرضتها الشريعة الإسلامية، الرياضات الصوفية على صورتها التي كانت لا تزال متبعة بين أهل الطرق في الشرق، وكما أوصى بها أفلاطون وأهل المذهب الأفلاطوني الجديد. وضع حي نفسه في الطور السابع من حياته منهجاً في الأخلاق، عليه مسحة من المذهب الفيثاغوري.

وقد تبين لحي أن الغاية التي يجب أن يسعى إليها من عمله هي أن يلتصق بالواحد في كل شيء، وأن يتصل بالموجود المطلق القائم بذاته، وهو يرى الطبيعة بخدائيرها تنزع إليه. وحي بعيد من أن يرى رأي الفلاسفة أن كل ما على وجه الأرض إنما وجد لأجل الإنسان؛ بل هو يرى أن الطبيعة إنما وجدت لتعيش لذاتها وله « فلا يجوز أن يتصرف الإنسان فيها حسب هواه. وهو يقتصر في المطالب البدنية على ما تقتضيه الضرورة القصوى^(١)؛ ويوتر القواكه المتناهية في النضج، ويرى من التقوى أن يستودع الأرض بذورها، وأن يحافظ عليها، حتى لا يفنى نوع منها بسبب شهواته. وهو لا يلجأ إلى التغذي بالحيوان إلا اضطراراً ويعمل على حفظ أنواعه ما استطاع. وشعاره: الاكتفاء بما يقيم الأود، لا ما يؤدي إلى النوم^(٢).

هذا هو النظام الذي التزمه حي فيما يتعلق بمطالب جسده المادية؛ أما روحه فهي مرتبطة بالعالم العلوي، وهو يشبه بهذا العالم فيحاول أن يفيد ما حوله، وأن

(١) رأى حي أن النبات والحيوان من فعل الوجد، وأن لما كالا تسعى إليه، فالتقلي بها حائل دون غايتها المقصودة من وجودها.

(٢) شملته في مقدار الطعام وأن يكون بحسب ما يسد غلة الجوع، ولا يزيد عليها وفي الزمان أنه أخذ حاجته من الغناء لم يأكل حتى يلحقه ضعف يمنعه من اللذي في كماله.

يحيا حياة بريئة من شوائب المادة؛ فهو يتعهد النبات، ويحامي الحيوان، لتصير جزيرته فردوساً، ويعنى بنظافة جسمه ولباسه أكبر العناية^(١)، ويحاول أن يجعل حركاته متناسقة لا عَوَج فيها، مماثلة لحركات الأجرام السماوية^(٢).

وهكذا يصبح حيٌ بالتدريج قادراً على أن يسمو بنفسه فوق الأرض والسما؛ حتى يصير عقلاً صرفاً، وهذه هي حالة الفناء التي لا تستطيع عقولنا إدراكها، والتي تعجز عن تصويرها عباراتنا وخیالنا^(٣).



(١) القصة ص ٤٥.

(٢) التزم الحركة المستديرة، فكان يدور حول الجزيرة أو حول بيت أو حول نفسه حتى ينشئ عليه، وذلك تشبهاً بالأفلاك، وهذا شيء مضحك طبعاً.

(٣) القصة ص ٤٧.

الفصل الرابع

ابن رشد^(١)

١ - حياته:

وُلد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد في مدينة قرطبة عام ٥٢٠ هـ (١١٢٦م) في بيت وراث الفقه كاهراً عن كاهراً؛ وفيه تمكن في علوم زمانه. ويروى أن ابن طفيل قدمه إلى الأمير أبي يعقوب يوسف في عام ٥٤٨ هـ (١١٥٣م)؛ وخبر هذا التقديم له دلالاته: فبعد أن سأله الأمير عن اسمه واسم أبيه ونسبه، فاتحه بأن قال له: ما رأي الفلاسفة في السماء: أقديمة هي أم حادثة؟ فأدرك ابن رشد الحياء والخوف وأخذ يتعلل ويُنكر اشتغاله بالفلسفة؛ ثم جعل الأمير يتكلم في هذه المسألة مع ابن طفيل، فدهش ابن رشد لما ظهر من غزارة مادة الأمير ومعرفة بأراء أرسطو وأفلاطون وفلاسفة الإسلام. واحتكك به؛ عند ذلك ذهب الروح عن ابن رشد وتكلم من غير تهيب ~~فحينئذ~~ فوقعه عند الأمير. وتعين بذلك مصير ابن رشد؛ فكلف بشرح مذهب أرسطو. وقد قام بذلك على نمط لم يسبق إليه؛ فأورث الإنسانية علم أرسطو كاملاً بريئاً من الشوائب^(٢).

وكان ابن رشد إلى جانب هذا فقيهاً وطبيباً؛ فنراه في عام ٥٦٥ هـ (١١٦٩م) يتولى القضاء في أشبيلية، وفي قرطبة بعد ذلك بقليل. ولما صار أبو يعقوب خليفة اتخذ لنفسه طبيباً عام ٥٧٨ هـ (١١٨٢م)؛ وبعد قليل تولى القضاء في مسقط رأسه مرة أخرى؛ في منصب أبيه وجده من قبل. غير أن الأيام تنكرت له؛ وحلّ السخط بالفلاسفة؛ فصارت كتبهم تُرمى في النار. ثم أمر أبو يوسف بإبعاد ابن

(١) ليرجع القارئ إلى ما كتب عن ابن رشد في دائرة المعارف الإسلامية، وإلى كتاب مونك (Munk Melanges) وإلى كتاب رينان (Ernest Renan, Averroes et l'Averroïsme (ابن رشد ومذهبه).

(٢) المعجب في تلخيص أخبار المغرب للمراكشي ص ١٧٤ - ١٧٥، طبعة لندن ١٨٨١م، ويجد القارئ أشهر تراجم ابن رشد في ذيل كتاب رينان ابن رشد ومذهبه.

رشد في شيخوخته إلى ألبانة (قرباً من قرطبة)؛ ومات في مراكش عاصمة المملكة، في ٩ صفر سنة ٥٩٥ هـ (١٠ ديسمبر ١١٩٨ م).

٢ - ابن رشد وأرسطو:

حصر ابن رشد جهته في أرسطو؛ فتناول كل ما استطاع أن يحصل عليه من مؤلفات هذا الفيلسوف أو من شروحها بدراسة عميقة، ومقارنة دقيقة؛ وكان على علم بما لكتب اليونان من تراجم؛ فُقد بعضها، فلا نعرف عنه شيئاً، ووصلنا البعض الآخر ناقصاً.

يمضي ابن رشد في مهمته على طريقة النقد وعلى منهج مرسوم؛ وهو يلخص مذهب أرسطو ويشرحه بإيجاز تارة وبإطناب تارة أخرى، فيطالعنا بشروح ملخصة أو مبسطة، حتى إنه ليستحق أن يسمى: «الشارح»، وهو اللقب الذي أطلقه عليه دائي في كتاب «الكوميديا الإلهية»^(١). ويشب أن يكون قد قُدِّر لفلسفة المسلمين أن تصل في شخص ابن رشد إلى فهم فلسفة أرسطو، ثم تفتى بعد بلوغ هذه الغاية.

كان ابن رشد يرى أن أرسطو هو الإنسان الأكمل والمفكر الأعظم الذي وصل إلى الحق الذي لا يشوبه باطل؛ حتى لو كشفت أشياء جديدة في الفلك والطبيعة لما غير ذلك من هذا الحكم شيئاً. ويجوز أن يخطئ الناس في فهم أرسطو، وكثيراً ما نقل ابن رشد من كتب الفارابي وابن سينا [أشياء لأرسطو] فخالقهما في فهمهما، وكان أصبح منهما فهماً. وقد عاش ابن رشد ما عاش معتقداً أن مذهب أرسطو، إذا فهم على حقيقته، لم يتعارض مع أسمى معرفة يستطيع أن يبلغها إنسان؛ بل كان يرى أن الإنسانية، في مجرى تطورها الأزلي، بلغت في شخص أرسطو درجة عالية يستحيل أن يسمو عليها أحد، وأن الذين جاءوا بعده تجسموا كثيراً من المشقة وإعمال الفكر لاستباط آراءه فكتفت بسهولة للمعلم الأول. وستلاشى بالتدريج كل الشكوك والاعتراضات على مذهب أرسطو، لأن أرسطو إنسان فوق طور الإنسان. وكأن العناية الإلهية أرادت أن تبين فيه مدى قدرة الإنسان على

(١) "Averrois che'l gran comento feo", Canto IV.

الاقتراب من العقل الكلي. وابن رشد يعتبر أرسطو أسبق صورة تمثل فيها العقل الإنساني، حتى إنه ليميل إلى تسميته بالفيلسوف الإلهي^(١).

وسيتبين فيما يلي أن الغلو في الإعجاب بأرسطو لا يكفي، حتى عند ابن رشد، في إدراك آرائه إدراكاً تاماً. ولا يدع ابن رشد فرصة تفوت دون أن يهاجم فيها ابن سينا، وهو، إذا وجد المناسبة، يرد على الفارابي وابن باجة، وإن كان قد استفاد منهما الكثير. ونجده في نقده لأسلافه أفسى من أرسطو في نقده لأفلاطون.

على أن ابن رشد لم يتجاوز قط آراء الشراح من أهل المذهب الأفلاطوني الجديد، ولم يتخلص من أخطاء مترجمي العرب والسريان، وكثيراً ما كان يتبع آراء ثامسطيوس السطحية دون آراء الإسكندر الأفروديسي الصحيحة، أو هو كان يحاول التوفيق بينهما.

٣ - المنطق ومعرفة الحقيقة:

وأبرز ما نلاحظه عند ابن رشد أنه من المتعصبين لمنطق أرسطو؛ فهو يرى أنه لا سعادة لأحد بدونه، ويأسف لأن سقراط وأفلاطون لم يكونا على علم به، وسعادة الإنسان تكون على قدر مرتبته في معرفة المنطق^(٢). وهو يرى بعين الناقد أن إيساغوجي فرغوريوس نافلة يمكن الاستغناء عنها، ولكنه يعدّ كتاب الخطابة وكتاب الشعر جزءين من منطق أرسطو، وفي هذا الموضع نجد من الأخطاء أغربها؛ فمثلاً يعدّ ابن رشد «التراجيديا» مدحاً، و«الكوميديا» هجاء^(٣)؛ والشعر يجب أن يقنع بأن يدل إما على حقائق يمكن أن يُقام عليها البرهان أو على أشياء خادعة^(٤) ويعتبر ابن رشد أن التعارف على المسرح معرفة استدلالية، وهكذا. ولم يكن لابن رشد، بطبيعة الحال، أي معرفة بالعالم اليوناني. وقد نتجاوز عن هذا، لأن ابن رشد لم

(١) بهذا القارىء اعجاب ابن رشد بأرسطو، ونعظيمه له، في مقدمة كتاب الطبيعة، وفي بعض أجزاء تهافت التهافت. انظر كتاب ريتان: ابن رشد ومذهبه، طبعة باريس ١٩٢٥ ص ٥٤ - ٥٦.

(٢) انظر هامش ص ٣٩٨ بما يلي.

(٣) تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر لابن رشد طبعة فيرنتة ١٨٧٢ ص ١، ٢، ٤٨.

(٤) نفس المصدر ص ١٥ وفي مواضع مفرقة.

تيسر له معرفة ذلك العالم؛ ولكن ينبغي ألا نسارع إلى معذرة رجل كان قاسياً على الناس في نقده.

وابن رشد يجري على سنة أسلافه، فيُعنى في اللغة بما هو مشترك بين جميع اللغات، ويرى أن أرسطو في كتاب العبارة، بل في كتاب الخطابة كان يضع نصب عينيه هذا العنصر المشترك بين جميع أهل اللغات. وهكذا يجب أن يكون مسلك الفيلسوف العربي، وإن جاز له، في شرح القواعد العامة، أن يعتمد على أمثلة من كلام العرب وأدبهم؛ وإنما الأمر أمر القوانين الكلية، لأن العلم هو معرفة الكلّي.

والمنطق يمهّد السبيل أمام معارفنا، حتى ترتقي من الجزئي المحسوس إلى الحقيقة العقلية المجردة. أما العامة فلا يزالون متعلقين بالحس، متعثرين في الضلال؛ وإن قصور فطرتهم وقلة تكون عقولهم، فوق ما اعتادوه من الخصال الرديئة، كل هذا يقعد بهم عن الكمال. غير أن الأمر لا يخلو من وجود طائفة يتيسر لها الوصول إلى معرفة الحقيقة والنسب يستطيع أن يحدّق في وجه الشمس؛ ولو لم يستطع ناظر أن يحدّق في وجهها، لكنت الطبيعة قد أوجبت شيئاً عبثاً؛ وكل ما يشرق فلا بد أن يرى، وكل موجود لا بد أن يعرفه ولو بشخص واحد. والحقيقة موجودة؛ ولو كنا لا نستطيع الدنو منها لكان عبثاً ما تكنه قلوبنا من الشوق إليها. ويعتقد ابن رشد أنه عرف الحقيقة في أشياء كثيرة، بل يحسب أنه استطاع أن يطلع على الحقيقة المطلقة؛ وهو لم يقتنع متواضعاً بمجرد البحث عنها، كما فعل لسنج ^(١) Lessing.

ويرى ابن رشد أن الحق قد تضمنه ملهب أرسطو؛ وهو من أجل ذلك ينظر إلى علم الكلام الإسلامي نظرة التصغير. نعم، هو يعترف بأن في الدين حقيقة من نوع خاص (انظر ق ٧ فيما يلي)؛ ولكنه ينفر من علم الكلام، لأن هذا العلم يريد

(١) يقول لسنج: «لا ينحصر فضل الإنسان في امتلاكه للحقيقة... وإنما فضله في الجهد الذي يبذله مخلصاً في السعي إليها؛ ولا تسر ملكات إنسان بامتلاك الحقيقة، بل بالبحث عنها؛ وكأله المترايد ينحصر في هذا وحده. بل إن امتلاك الإنسان للشيء يحيل به إلى الركود والكسل والغرور. ولو أن الله وضع الحقائق كلها في يمينه، ووضع في شماله شوقنا المستمر إليها، وإن أخطأنا دائماً، ثم حيرني، لساوت إلى اختيار ما في شماله، وقلت: «يا أيها الله رحمتك! إن الحق الخالص لك وحدك». مجموعة مؤلفات لسنج ج ٢ ص ٢٧١، طبعة ليمبرج ١٨٥٩..

يريد أن يثبت أشياء لا يمكنه إثباتها بمناهجه. ويذهب ابن رشد وغيره إلى ما ذهب إليه سبينوزا، فيما بعد، من أن الوحي الذي جاء في القرآن لا يرمي إلى إعطاء الناس علماً، وإنما يرمي إلى إصلاحهم؛ وليس غرض الشارع، في رأيه، تلقين العلم، بل غرضه أخذ الناس بالطاعة وبالأعمال الصالحة، لأن الشارع يعلم السعادة الإنسانية لا تتحقق إلا في مجتمع.

٤ - العالم والله:

وأكبر ما يُميّز ابن رشد ضمن سبقه، ولا سيما ابن سينا، هو كيفية تصوّره للعالم، على أنه عملية تغير وحدث من الأزل، تصوّراً لا كس فيه؛ والعالم في جملته وحدة أزلية ضرورية، لا يجوز عليه العدم، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه.

والهوى والصورة لا يمكن انفصال أحدهما عن الأخرى إلا في الذهن. والصورة لا تنتقل في المادة المظلمة، كما تطوف الأرواح الخفية، بل هي محتواة في المادة على هيئة نواة تتطور. والصورة المادية، التي هي كالقوى الطبيعية لا تفتأ لبداً تحدث توليداً ومع أنها لا تنفك عن المادة، لا تستمر إلهية. وليس هناك وجود من عدم، ولا عدم بعد وجود؛ لأن كل ما يحدث فهو خروج من القوة إلى الفعل، ورجوع من الفعل إلى القوة؛ وفي هذا لا يتغير من الشيء إلا مثله.

على أن الموجودات مراتب، بعضها فوق بعض، والصورة المادية أو الجوهرية هي في الرتبة الوسطى بين العرض المجرد وبين الصورة الخالصة (المفارقة). والصورة الجوهرية متفاوتة المراتب أيضاً، وهي حالات متوسطة بين القوة والفعل. ثم إن الصور في مجموعها، من أدناها، أعنى الصورة الهولانية، إلى أعلاها، أعنى الذات الإلهية، التي هي الصورة الأولى^(١) للعالم، تؤلف سلسلة واحدة متصلة، بعض أجزائها فوق بعض.

وإذا كان التغير، داخل نظام الكون، أزلياً، فإنه يستلزم حركة أزلية؛ وهذه تحتاج إلى محرك أزلي. ولو كان العالم حادثاً لتحتم علينا القول بوجود عالم آخر حادث نشأ منه، وهكذا إلى غير نهاية. ولو قلنا إنه ممكن لتحتم علينا القول بوجود ممكن

(١) تلخيص ابن رشد لكتاب ما بعد الطبيعة ص ٩، طبعة مدريد ١٩١٩.

آخر نشأ منه، وهكذا إلى غير نهاية. ولذلك ينحسب ابن رشد إلى أن القول بأن العالم كلٌّ متحرك منذ الأزل ضرورةٌ هو وحده الذي يضمن لنا إمكان الوصول إلى إثبات موجود مفارق للعالم، محرك له منذ الأزل. وهذا الموجود، بإيجاده تلك الحركة الدائمة وإيجاده لنظام البديع، خالق بأن يُسمى موجد العالم وتأثيره في العالم يحدث بتوسط العقول الحركة للأفلاك؛ وكل نوع من الحركة في هذا العالم لا بد له من مبدأ خاص به.

ويرى ابن رشد أن ماهية المحرك الأول، أي الإله، وماهية عقول الأفلاك هي أنها فكر، تتجلى فيه الوحدة العقلية لوجودها. والوصف الإيجابي الوحيد الذي نصف به الذات الإلهية هو أنها عقلٌ ومعقولٌ معاً؛ فالوجود فيه هو عين الوحدة والوجود والوحدة ليسا زائدين على الذات، بل هما موجودان في الذهن فقط، شأنهما شأن سائر الكليات.

والفكر يتزعزع الكلّي من الجزئيات كلياً والكلّي، وإن كان في الجزئيات طبيعة فاعلة، فهو، من حيث هو، موجودٌ في الذهن فقط؛ أو بعبارة أخرى هو في الأشياء بالقوة؛ أما بالفعل فهو في الذهن. ^(١) في الذهن وجوداً أكمل، أو أنه في الذهن على نحو من الوجود ^(٢) كما هو عليه في الجزئيات.

وإذا سأل سائل: هل العلم الإلهي يحيط بالجزئيات، أو هو يعلم الكليات فقط؛ أجاب ابن رشد بأنه لا يعلم هذه ولا تلك^(١)، لأن الذات الإلهية منزّهة عن كليهما؛ والعلم الإلهي يوجد العالم ويحيط به؛ والله هو المبدأ، وهو الصورة الأولى والغاية لكل شيء، هو نظام العالم، وملقّي جميع الأضداد، وهو الكل في أسمى صور وجوده. ومن البين بداهة أنه بحسب هذا الرأي لا يمكن القول بعناية إلهية بالمعنى المألوف لهذه العبارة.

٥ - الجسم والعقل:

ونحن نعرف نوعين من الموجودات: أحدهما متحرك، بحركةٍ غيره؛ والآخر محرك،

(١) يعلم محدث النظر «فصل للقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال»؛ طبعة مصر ١٣٢٨ ص ١٩، ٢٩، فهو يسط هنا رأيي المشكك ويقره.

وهو في ذاته غير متحرك. وبعبارة أخرى، من الموجودات ما هو مادي، ومنها ما هو عقل.

والموجودات العقلية تتجلى فيها الوحدة أو كمال الوجود، وهي مراتب بعضها فوق بعض؛ وليست وحدة الموجودات العقلية بسيطة مجردة؛ فكلما بعدت عقول الأفلاك عن المبدأ الأول قلت بساطتها. وكل العقول تعقل ذاتها، ولكن في معرفتها بذاتها صلتها بالعلة الأولى.

ويتبين من هذا أنه يوجد ضرب من الموازنة بين الماديات والمعقولات، وفي العقول الثواني ما يقابل تألف الأجسام من هيولى وصورة. وبالطبع ليس ما يخالط العقول المفارقة مادة تقبل الانفعال، وإنما هو أمر شبيه بالمادة في أن له قوة على أن يقبل شيئاً آخر، وبدون هذا لا يمكن التوفيق بين تكثر الأشياء المعقولة وبين وحدة العقل الذي يعقلها.

والمادة تفعل، أما العقل فإنه يقبل فقط.  فيها من تمييز، مراعى العقل الإنسانى جامع

٦ - العقل والعقول: مركزية كشمس العلوم إسماعيل

وابن رشد يحزم بأن تعلق النفس الإنسانية بجسدها كتملق الصورة بالهيولى، وهو يقول بهذا جاداً غاية الجِد. وهو يرفض المذهب القائل بعدم فناء النفوس الجزئية المتكثرة رفضاً باتاً، محارباً في ذلك مذهب ابن سينا؛ ولا بقاء للنفس عنده إلا باعتبارها كمالاً لجسدها.

أما في علم النفس الحسى فابن رشد يحرص على أن يلتزم مذهب أرسطو، مخالفاً مذهب جالينوس وغيره. ولكنه في نظرية العقل يابن أستاذه مياينة كبيرة دون أن يفتن لذلك^(١). ورأيه في العقل الهيولاني، وهو مستمد من المذهب الأفلاطوني الجديد، هو رأي خاص به. يقول ابن رشد إن هذا العقل ليس مجرد استعداد أو قوة في النفس الإنسانية، ولا هو مساوٍ للتخيّل المتردد بين الحس والعقل، بل هو شيء فوق طور النفس وفوق طور الشخص. العقل الهيولاني لئلي لا يعتره الفناء،

(١) انظر كتاب ابن رشد ومذهبه لريهان ص ١٣٣ - ١٥٢ من الطبعة للتقدم ذكرها.

شأن العقول المفارقة والعقل الفعّال وهنا نجد أن ابن رشد ينقل المبدأ القائل باستقلال المادة في عالم الأجسام إلى ميدان المعقولات، ويطبقه عليه، متابعاً في ذلك لثامسطيوس، من غير شك.

فالعقل الهولاني عنده جوهر أزلي. أما استعداد الإنسان أو قوّته على المعرفة العقلية فيسميه ابن رشد بالعقل المنفعل. وهذا العقل يوجد بوجود الإنسان ويفنى بفناؤه. أما العقل الهولاني فهو أزلي كالنوع الإنساني.

ولكن العلاقة بين العقل الفعّال والعقل القابل (إذا استعملنا هذا الاصطلاح بدل العقل الهولاني) لا يزال فيها بعض الغموض؛ ولا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك، والعقل الفعّال يجعل الصور التي تتخيلها النفس معقولة، والعقل القابل يقبل هذه المعقولات في ذاته. والنفس في الإنسان هي ملتقى هذين الحبيين الخفيين. ويختلف هذا الملتقى اختلافاً كبيراً فعلى قدر استعداد نفس الإنسان وحالة ما فيها من تصورات تكون الدرجة التي يستطيع العقل الفعّال أن يرفع إليها هذه التصورات حتى تصبح معقولة، ويكون أيضاً مبلغ قدرة العقل القابل على جعلها جزءاً من محتوياته.

ومن هنا يتبين السبب في أن أفراد الإنسان يختلفون في درجة المعرفة العقلية. وجملة هذه المعرفة في العالم ثلثة، وإن اختلف توزيعها بين الأفراد. ولا بد، ضرورة، أن يظهر فيلسوف على الدوام - سواء أكان أرسطو أم ابن رشد - في ذهنه تصوير الموجودات أموراً معقولة.

ولا ريب في أن أفكار الناس حادثة، وأن العقل القابل عرضة للتغير بمقدار ما للشخص من الحظ فيه؛ ولكن هذا العقل، إذا نظرنا إليه باعتباره عقلاً للنوع الإنساني، فهو قديم غير متغير، كالعقل الفعّال، الذي هو عقل الفلك الأخير^(١).

٧ - نظرة إجمالية:

وبالجملة ففي مذهب ابن رشد ثلاثة آراء إلهادية كبيرة تجعله مخالفاً لما أثبتته علوم العقائد في الديانات الثلاث الكبرى في عصره: وأولها قوله بقدّم العالم المادي

(١) يحسن بالقارئ أن يرجع إلى كتاب ابن رشد ومذهبه، فهو أوفى ما كتب عنه، وقد اعتمد المؤلف على مصادر لاتينية وهبرية لكتاب ابن رشد التي لا توجد أصولها العربية.

والعقول المحركة له؛ وثانيها قوله بارتباط حوادث الكون جميعها ارتباطاً علة بمعلول، على وجه ضروري لا يترك مجالاً للعناية الإلهية، أو للخوارق، أو نحوها؛ وثالثها قوله بفتاء جميع الجزئيات، وهو قول يجعل الخلود الفردي غير ممكن.

ولو أننا حكمنا العقل في هذا الرأي الفائل بمقول مستقلة للأفلاك، هي في مرتبة دون مرتبة الله، لبدا أنه ليس له أسس كافية. ولكن ابن رشد يتغلب على ذلك، كما فعل أسلافه، بأن يقول إن اختلاف هذه العقول ليس اختلافاً بالشخص، بل هو اختلاف بالنوع. كان غرضهم الوحيد، ما داموا لا يعترفون بأن العالم واحد لا تمايز بين أجزائه، هو أن يعللوا الحركات المختلفة؛ فلما انهدم مذهب بطليموس في العالم، وأصبحت هذه العقول الوسطى أمراً يمكن الاستثناء عنه، ذهبوا إلى أن العقل الفعّال هو الذات الإلهية، كما حاول البعض أن يقولوا ذلك من قبل من جهة أسباب دينية وعقلية نظرية. ولم تبق غير خطوة أخرى حتى يُعتبر عقل الإنسانية الأَرَلِي هو الذات الإلهية. لم يقل ابن رشد بشيء من هذا، وذلك بحسب نصّ كتبه على الأقل؛ ولكننا إذا احصينا ما قد يلزم من مذهبه، كان ذلك ممكناً. ويمكن أيضاً أن يؤدي مذهبه إلى قول بوحدة الوجود بوجه عام وإلى جانب هذا فقد يسهل أن يجد المذهب المادي (Materialism) مكوّناً في مذهب ابن رشد، وإن كان هذا الفيلسوف قد حمل على المادية حملة لا هوادة فيها؛ ذلك لأن إثبات الأزلية والجوهرية والفعل لكل ما هو مادي إثباتاً قاطعاً^(١)، على نحو ما فعله ابن رشد، قد يسوّغ له أن يسمى العقل ملكاً [ويعتبره إلهاً]؛ وما ذلك إلا بفضل المادة.

وأياً ما كان فإن رشد مفكر جريء، منطقي، لا اضطراب في تفكيره، وإن لم يكن مفكراً مبتكراً؛ فقد قنع بالفلسفة النظرية، وكان لا بدّ له، بحكم عصره ومنصبه، أن يوفق بين مذهبه وبين الدين والشرع؛ ولتكفّر بالقليل من الكلام في ذلك.

٨ - فلسفة العملية:

كثيراً ما انتهز ابن رشد الفرصة لمهاجمة الحكام الجاهلين والمتكلمين المعادين للثقافة في عصره؛ ولكن الحياة في ظل دولة أفضل عنده من حياة التوحّد، وهو

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤ - ١٦، ٥٣ - ٥٤، ٦٩.

يشكر خصومه لأشياء كثيرة استفادها منهم، وهذه محمّدة في أخلاقه. يرى ابن رشد أن حيلة التوحّد لا تثمر صناعات ولا علومًا، وأن الإنسان لا يتمتع فيها بأكثر مما اكتسب من قبل؛ وقد يستطيع أن يصلحه قليلاً؛ ولكن يجب على كل فرد أن يأخذ بنصيب في إسعاد المجموع، بل يجب على النساء أن يقمن بخدمة المجتمع والدولة قيام الرجال. وفيلسوفنا في هذا يتابع أفلاطون (وهو لم يعرف سياسة أرسطو)، ويلاحظ بمتنهي مداد الرأي أن الكثير من فقر عصره وبؤسه يرجع إلى أن الرجل يمسك المرأة لنفسه، كأنها نبات أو حيوان أليف، لمجرد متاع فإن، يمكن أن توجّه إليه جميع المطامع، بدلاً من أن يمكنها من المشاركة في إنتاج الثروة المادية والعقلية وفي حفظها^(١).

أما في الأخلاق فإن فيلسوفنا يحمل حملة قاسية على مذهب الفقهاء الذين يقولون إن الخير خير، لأن الله أمر به، وإن الشرُّ شرٌّ، لأن الله نهى عنه؛ فيخالفهم، ويقولون إن العمل يكون خيراً أو شراً ~~لنفسه~~ أو بحكم العقل. والعمل الخلقى هو الذي يصدر فيه الإنسان عن معرفة عقلية وينبئ بالطبع ألا يكون مرجعنا الأخير إلى عقل الفرد، بل إلى ما تمليه مصلحة الدولة.

وإن رشد ينظر إلى الدين أيضاً بعين الرجل السياسى؛ هو يعظّم الدين لما يرمى إليه من غايات خلقية؛ وهو في نظره أحكام شرعية، لا مذاهب نظرية؛ ولذلك لا يفتر ابن رشد عن محاربة المتكلمين الذين يريدون أن ينظروا في الدين نظراً عقلياً بدلاً من أن يمثلوا أوامره طائعين. وهو ينهى باللائمة على الغزالي، لأنه مكّن الفلسفة من التأثير في مذهبه الدينى، ففتح للكثيرين باب الشك والكفر^(٢).

يقول ابن رشد إن الواجب على الناس أن يؤمنوا بما جاءهم في الكتاب، كما هو؛ وما في الكتاب حق، وهو يُلقى في صورة قصص، لأنه موجه إلى أطفال كبار. ومجازاة العامة ذلك شرٌّ لهم؛ ففى القرآن مثلاً دليلاً على وجود الله، بينان لجميع الناس، وهما: العناية الإلهية بكل شيء، ولا سيما الإنسان، والثاني اختراع الحياة في النبات والحيوان. وهذان دليلان ينبغى ألا نزعزعهما، كما لا يصح أن نتأول نصوص

(١) ابن رشد ومذهبه ص ١٦١ - ١٦٢.

(٢) فصل للمقال ص ١٧ - ١٨، والكشف عن مناهج الأدلة ص ٧٢، ٧٣.

الوحي على طريقة المتكلمين؛ لأن الأدلة التي يسوقها المتكلمون لإثبات وجود الله لا تقوى على الثبات أمام النقد العلمي، ولا تقوى على الثبات أيضاً أمام النقد برهاني الفارابي وابن سينا المستند إلى معنى الوجوب والإمكان؛ كل هذا يؤدي إلى إفتكار الصانع وإلى الإباحية؛ وينبغي أن نحارب هذا المنهج الكلامي الناقص مراعاة لمصلحة الأخلاق ولمصلحة الدولة تبعاً لذلك^(١).

على أنه يجوز للفلاسفة العارفين أن يؤثروا آيات القرآن؛ وهم يفهمون مراميها على نور حقيقة عليا، ولا يقولون من ذلك للعلامة إلا ما هم متهيئون لفهمه^(٢). وبهذا نصل إلى أحسن وفاق، ونكتف بأحكام الشريعة مع الفلسفة، وذلك لأن لكل منهما غرضه الذي يرمي إليه؛ والعلاقة بينهما كالعلاقة بين النظرية وتطبيقها العملي. والفيلسوف حين ينظر في الدين يسلم بصحته في مجاله الخاص، بحيث لا تصطدم الفلسفة بالدين بتاتا؛ أما الفلسفة فهي أسمى صور الحق، وهي في الوقت نفسه أسمى دين؛ لأن دين الفلاسفة هو معرفة كل ما هو موجود^(٣).



(١) بسط ابن رشد هذين البابين في كتابه «المتكلم» من مناهج الأدلة ص ٤٥ - ٤٩، ٨١ - ٨٥.

(٢) فصل المقال ص ٨، ٩، ١٠. «المتكلم» من مناهج الأدلة في مواطن كثيرة.

(٣) بين ابن رشد في كتابه فصل المقال، العلاقة بين الشريعة والحكمة على هذا النحو: الفلسفة هي النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، وكلما كانت المعرفة بصنعة الموجودات أعم، كانت المعرفة بالصانع أعم، ولما كان الشرع قد أوجب اعتبار الموجودات، والنظر فيها بالعقل، وحث على ذلك بآيات كثيرة في القرآن (فاعتبروا يا أولى الأبصار) أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض... فدلهم أن من خصه الله تعالى بهذا العلم وشرفه به إبراهيم عليه السلام فقال تعالى: «وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض». ولما كان الاعتبار هو استنباط المجهول من المعلوم وهو القياس، فإن من الواجب على من يريد معرفة الله وموجوداته معرفة برهانية بالعقل أن يعرف آلة النظر، وهو المنطق بأقسامه، وأن يعرف ما للقضاء من اعتبار للموجودات، ومن النظر فيها، أي أن يدرس الحكمة، إن كان أهلا لذلك؛ وإذن فدراسة الحكمة واجبة بالشرع، لأن مقصد الحكماء هو المقصد الذي حثنا عليه الشرع.

فإذا تعرض معرض على القياس العقلي بأنه بدعة، إذ لم يكن في الصدر الأول، أجاب ابن رشد أن القياس الفقهي وأقواعه استبط بعد الصدر الأول، وليس يرى أنه بدعة. ويعقد ابن رشد بين المنطق والفقه مقارنة لثبت جواز المنطق ويقول: «إن أكثر أصحاب هذه الملة مشبون بقياس العقلي إلا طائفة من الحشوية قليلة وهم محجوبون بالنصوص».

ولكن هذا الرأي يبدو فيه إنكارٌ للدين، فالدين السماوي الحق لن يرضى بأن
يقر للفلسفة بالمكان الأول في ميدان الحقائق، وكان طبيعياً أن يحاول متكلمو المغرب،
كما حاول إخوانهم في المشرق، أن يتهمزوا الفرص، فلم يقرّ لهم قرارٌ حتى نُزلوا
الفلسفة من على عرشها وجعلوها خادمة للدين.



=وبما أن الشريعة الإسلامية معق وبما أنها أوجبت النظر للعقل المؤدي إلى معرفة الله وإنا
معشر المسلمين نعظم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به للشرع، فإن
الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له، ولذا أدى النظر العقلي إلى ما يخالف ظاهر الشريعة
أولناها على قانون التأويل العربي. فالحكمة صاحبة الشريعة، والأخت الرضيفة، وهما المصطحبتان
بالمطلع الخجابتان بالجوهر والغريزة.

الفصل الأول

ابن خلدون^(١)

١ - أحوال عصر ابن خلدون:

لم يكن لفلسفة ابن رشد، ولا لشروحه على مذهب أرسطو، سوى أثر قليل جداً في العالم الإسلامي؛ وقد ضاعت أصول الكثير من مؤلفاته، وإنما وصلت إلينا مترجمة إلى اللغة العبرية أو اللاتينية. ولم يكن لابن رشد تلاميذ ولا أتباع، [يواصلون فلسفته]. وليس من شك في أنه كان يوجد كثيرون من أهل الفكر الحر أو من الصوفية، كل منهم في منزل بعيد عن صاحبه، وكان يبدو في نظر أهل العصر من العجيب أن البعض يكلف نفسه بحثاً جدياً في مسائل الفلسفة النظرية؛ ولكن الفلسفة لم تستطع أن تؤثر في الثقافة العامة، أو في مجرى الحوادث.

وقبل أن تظهر سيوف النصاري ظافرة كانت حضارة المسلمين المادية وثقافتهم العقلية تتدهور من غير انقطاع، وظهورت ألسنة سحلية أفريقية، داخلية تحت حكم البربر. ووصلت الحال إلى ساعة حرجية؛ فإما أن يبقى الإسلام في هذه البلاد، وإما أن يزول منها. وأخذ الناس يتأهبون لمحاربة العدو، بل لمحاربة بعضهم بعضاً، ونظم أهل الطرق أنفسهم في كل ناحية للقيام بالرياضيات الصوفية، وبين أهل هذه الطرق،

(١) هو ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون؛ ولد بطنس عام ٧٣٢ هـ وتوفي بالقاهرة سنة ٨٠٨ هـ (١٤٠٦ - ١٣٣٢ م)؛ وفي نسبه للعرب اليمانيين خلاف، ومهما يكن من حمله على العرب في المقدمة، فله كان يقرر ما شاهده من أحوالهم على نحو ما توصى به من وجوب التحرر من التشيع والموهبي. وهو مفكر إسلامي عبقري، انفرد بما ابتكره من فلسفة الاجتماع وفلسفة التاريخ، ولا تزال آثار تفكيره موضع إعجاب العلماء ودراستهم. نشأ ابن خلدون في عصر ثورات ولقلابات سلبية لا تقطع، فخاص غمار الياسة، متعرضاً لاحتها وتقلباتها، حتى بلغ الخامسة والأربعين، وقد ملّ تقلباتها، وخلت آماله فيها، فرغب عنها إلى العلم والدرس، وقضى بقية حياته متوفراً عليهما. ولعل السياسة التي شغلت الجزء الأكبر من حياته، وبصرته بتجارب الحياة العامة والخاصة هي التي جعلت ثمرات تفكيره من هذا النوع الطريف.

على الأقل، نجا القليل من الآراء الفلسفية. ولما وجه الإمبراطور فريدريك الثاني حوالي منتصف القرن الثالث عشر الميلادي عدة مسائل فلسفية لعلماء المسلمين في سبتة، انتدب عبد الواحد، خليفة الموحدين، ابن سبعين^(١) وصاحب إحدى الطرق الصوفية للإجابة عنها. وقد فعل ذلك؛ فأخذ ينقل في شيء من الزهو الناشئ عن ضيق النظر، آراء الفلاسفة القدماء والمحدثين. ونستطيع أن نستشف من كلامه ذلك السر الصوفي، وهو القول بأن الله هو حقيقة الأشياء كلها. ولكن الشيء الوحيد الذي نستطيع أن نستنبطه من أجوبة ابن سبعين هو أنه قرأ كتاباً كان يقن أنها لم تخطر على بال الإمبراطور فريدريك.

٢ - حياة ابن خلدون:

ولم تزل المدنية الإسلامية في المغرب تسير على غير هدى، تنهض حيناً وتنحط حيناً آخر، في دويلات الطوائف؛ ولكن قبل أن تندثر كل معالمها ظهر الرجل الذي حاول أن يكتشف قوانين تكونها، معتقداً أنه بذلك يضع الأساس لفرع فلسفي جديد، هو فلسفة المجتمع أو فلسفة التاريخ^(٢)؛ ذلك الرجل العجيب الجدير بالذكر هو ابن خلدون الذي ولد في تونس عام ٧٣٢ هـ، في أسرة من أشيولة.

(١) هو أبو محمد عبد الحق بن محمد الأشعري وهو يلقب بـ"صوفي"، وتوفي بسكة عام ٦٦٨ هـ (١٢٦٩م)؛ أما إجابته على أسئلة الإمبراطور فريدريك فقد نشرت بالفرنسية في المجلة الأسبوعية S. VII, t. 14 P. 341.

(٢) بنوه فون كريبس في كتابه: *Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte der arabischen Reiche*, Wien 1879 S. 3. يظهر هذا الفكر المستقل في عصر انحطاط عقلي، ويضمه على رأس مؤرخي الشرق، لا لكتابته التاريخ على نمط لم يسبق إليه فحسب، بل لأنه عني عناية خاصة بتاريخ الحضارة (Kulturgeschichte) فكان مخترعاً له مؤسساً؛ وهو يبين طريقة ابن خلدون في فهم التاريخ لا باعتباره عرضاً لحوادث سياسية متعاقبة، ولحياة الملوك، بل باعتباره يثاقاً لتطور الشعوب العقلي والمادي، ويعتبره مؤرخاً للحضارة (Kulturhistoriker) و مؤرخاً متغلباً *Geschichtsphilosoph* (ص ٣، ٢١، ٢٣، ٢٦)، ويعد فون فيزلدونك مؤرخاً للحضارة، بل هو يطبق نظريته على الإمبراطورية الألمانية في العصر الحديث: *Von Wesendonk*, Erwin Rosenthal: *Ibn Khalduns Ein Kulturhistoriker vom 14 Jahrhundert Gedanken über den Staat, ein Beitrag zur Geschichte der Mittelalterlichen Staatslehre*, Munchen 1931. ومحصل آراء الباحثين الأوروبيين في ابن خلدون أنه مؤسس علم الاجتماع الحديث، وأنه اقتصادي مبكر، ومنهم من يجعله فيلسوفاً اجتماعياً واقتصادياً معاً.

حصل ابن خلدون علومه في تونس، ثم درس الفلسفة، آخذاً بعضها عن أستاذ درسها في المشرق. وبعد أن درس كل العلوم المعروفة لعهد، اشتغل بخدمة الدولة حيناً، وركب الأسفار حيناً آخر، وكان في هذا كله رجلاً قوي الملاحظة. وتقلد الحجابة^(١) لكثير من الأمراء، وسفر لدى حكومات كثيرة في أسبانيا وأفريقية، ومثل في البلاط النصراني لبطرس القاسي^(٢) في أشيلية، وحضر أيضاً في بلاط تيمورلنك^(٣) في دمشق؛ فلما مات ابن خلدون في القاهرة عام ١٤٠٦م، كان قد حصل كثيراً من التجارب المتعلقة بأمور الدنيا.

ولم يكن ابن خلدون ثابتاً على مبادئه ثباتاً يستحق الإكبار؛ ونستطيع، مع هذا، أن نتجاوز عن شيء من الزهو وقلة التخصص وغير ذلك لهذا الرجل الذي عاش للعلم دون غيره من أهل زمانه.

٣ - الفلسفة وتجربة الحياة:

لم يقتنع ابن خلدون بالفلسفة المتوارثة، كما وصلت إلى علمه؛ وكان رأيه في العالم لا ينصب في قوايلها الثلاثة المقررة. ولو أنه كان أكثر تهيؤاً للأبحاث النظرية ونشاطاً لها، لأنشأ مذهباً لفظياً (Nominalismus)^(٤).

يزعم الفلاسفة أنهم يعرفون كل شيء؛ أما ابن خلدون فكان يرى أن العالم أوسع من أن يستطيع عقلاً الإحاطة به، وأنه يوجد من الكائنات والأشياء أكثر بما لا نهاية له مما نستطيع أن نعلم، «ويخلق ما لا تعلمون»^(٥). وهو يقرر أن الأقيسة المنطقية لا تنفق في الغالب مع طبيعة الأشياء المحسوسة، لأن معرفة هذه لا

(١) كان منصب الحاجب يشبه منصب رئيس الوزراء، وكان الوسطة بين الملك والبيعة.

(٢) انظر كتاب ابن خلدون، للأستاذ محمد عبد الله حنان ص ٣٩.

(٣) نفس المصدر ص ٨٢.

(٤) يدل منهج ابن خلدون على أنه حسي للترعة (مقدمة ص ٥٣٦، ٩٥٣)؛ ولو أنه صار في هذه الترعة لانتهى إلى أن العالي العقلية ما هي إلا ألفاظ، وهو مذهب الإسميين أو اللفظيين. ولكن يصعب التوفيق بين هذا وبين ما لابن خلدون من نزعة صوفية ومن اعتماد على الفطرة العقلية حتى أنه يوصي أحياناً بترك الصنعة المنطقية كما سيأتي.

(٥) مقدمة ص ٥٠٣ - ٥٠٤، ٥٩٢، ٥٩٥.

تسنى إلا بالمشاهدة^(١)؛ أما ما يزعمه البعض من إمكان للوصول إلى الحقيقة بمجرد استعمال قوانين المنطق فإنه وهمٌ كاذب. ولذلك يجب على العالم أن يتفكر فيما تؤديه إليه التجربة الحسية؛ ويجب ألا يكفي بتجاربه الفردية، بل يتحتم عليه أن يأخذ بمجموع تجارب الإنسانية التي انتهت إليه، ويعنى بتعميقها.

والنفس بفطرتها خلوّ من المعرفة، ولكنها بفطرتها قادرة على التفكير فيما يقع للحواس، وعلى التصرف فيه. وكثيراً ما ينشأ الخدُّ الأوسط الصحيح من هذا التفكير، كأنه إلهام^(٢)؛ وبهذا الخد يمكننا تصحيح المعلومات التي اكتسبناها متبعين في تصحيحها قوانين المنطق الصوري. والمنطق لا يولد المعرفة، بل هو يصف الطريق الذي نسلكه في تفكيرنا ويبيّن كيف نصل إلى المعرفة؛ وله من الفضل بقدر ما نحفظنا من الزلل، وما يشحذ من أذهاننا، ويمتثنا على الدقة في التفكير. فهو علم مساعد ينبغي أن يشتغل بتعلمه لذاته فريق من الأكفاء يُنبئون لذلك؛ ولكن ليس له ذلك الشأن الأساسي الذي يجعله له الفلاسفة ويستطيع فحول النظائر أن يستغنوا عن الصناعة المنطقية في جميع فروع العلم^(٣) وابن خلدون مفكرٌ متزن التفكير؛

(١) يقول ابن خلدون إن الأتية المنطقية أحكام ذهنية، والموجودات الخارجية متشخصة؛ فالمنطق منها غير يقيني لأن المادة قد تحول دونها، **فإنهم لا ما يشهد له الحس من ذلك، فدلّله شهوده**

لا تلك البراهين [المنطقية] **أما (خدمة من ٥٩٢)**

(٢) مقدمة ص ٦١٣ - ٦١٤.

(٣) يقول ابن خلدون إن عقل الإنسان طيبة فطرها الله، وفيها مبدأ لعلم ما لم يكن حاصلًا، بأن تصور طرفي المطلب، وفيلوح لما توسط الذي يجمع بينهما أسرع من لمح البصر؛ والصواب عنده ذاتي لها، والخطأ عارض؛ وصناعة المنطق هي كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية، تصفه لتعرف سداده من خطئه، ولها يستغنى عنها فحول النظر ومع صدق النية والتعرض لرحمة الله، إذا ملكوا بالطبيعة الفكرية على سدادها؛ وابن خلدون يوصي المتعلم إذا ارتبك فيما تقيمه صناعة المنطق دون الفكر الطبيعي من حجب، أن يتركها جملة، وأن يخلص إلى فضاء الفكر الطبيعي، مستعرضاً للفتح من الله، فيحصل الإمام الوسط الذي هو من مقتضيات الفكر. نرى من خلال هذا نزعة صوفية أحبّ فيها هي التي دافع عنها ابن خلدون ضد الفلسفة، حتى تترك النفس ليحصل لها إدراكها الذاتي، وهو يفسح هنا عن وثبة من وثبات الصوفية إلى الحقيقة لتتلا من طريق التأمل لا من طريق الاستدلال؛ واستعماله عبارات: فتح، وإشراق وتعرض لرحمة الله، ليس يدل على العلم اللغوي الذي يقول به الصوفية؟ والصحيح أن هذا المفكر مع قوله بأن الحواس أصل كل إدراك ومع صلة أبحاثه بالحياة الواقعية يترع هذه النزعة الصوفية، ويريد أن يطلق الحس من قبوده ليترك الحق مباشرة من غير طرق المنطق.

هو يحارب الكيمياء وصناعة النجوم بالأدلة العقلية^(١). وهو كثيراً ما يعارض النزعة الصوفية العقلية عند الفلاسفة^(٢) بمبادئ الدين البسيطة؛ وقد يكون ذلك عن اقتناع شخصي، وربما يكون لاعتبارات سياسية. ولكن الدين لا يؤثر في آرائه العلمية، أكثر مما يؤثر فيها مذهب أرسطو المصطبغ بالأفلاطونية الجديدة. وقد أثرت في تكوين آرائه أكبر تأثير جمهورية أفلاطون، والفلسفة الفيثاغورية الأفلاطونية. ولكنه لم يتأثر بما تفرع عن هذه من محاولات لكشف الأسرار. وكذلك تواريخ أسلافه من أهل الشرق، ولا سيما المسعودي.

٤ - فلسفة التاريخ، المنهج التاريخي:

اتبرى فيلسوفنا يزعم أنه يؤسس فرعاً فلسفياً جديداً لم يخطر قط على قلب أرسطو^(٣). والفلسفة، كما يقول الفلاسفة هي علم الموجود من حيث صدوره عن علته؛ ولكن ما يقولونه عن عالم العقل العلوي، وعن الذات الإلهية لا يتفق مع ذلك؛ وهم يقولون في هذا الصدد أقوالاً لا يمكنهم البرهان عليها^(٤).

ومعرفتنا بهذا العالم الذي نعيش فيه أولئق من معرفتنا بما يقولونه ونستطيع بالملاحظة وما نشاهده في نفوسنا أن نعرف عنه ما هو أقرب إلى اليقين. في هذا العالم نجد وقائع يمكن البحث عن بواطنها، ويمكن كشف عللها؛ وبمقدار ما نصيب من النجاح في هذه المهمة الأصعبة، في البحث التاريخي - أعني بمقدار ما نستطيع من ردّ الوقائع التاريخية إلى أسبابها، ومن كشف قوانينها - يكون التاريخ أهلاً لأن نسميه علماً حقيقياً وجزءاً من الفلسفة^(٥).

وإذن تبرز عند ابن خلدون بوضوح فكرة أن التاريخ علم مستقل لا شأن له بحب الاستطلاع، ولا بالتظاهر والزهو، ولا بالمنفعة العامة، ولا بما يحاوله البعض من الانتفاع به في الإقناع، أو ما أشبه ذلك^(٦). ورغم خدمة التاريخ لأغراض الحياة

= التي قد تحدث شغباً وارتباكاً بحجب الحقيقة. (مقدمة ص ٣١٣).

(١) يقد ابن خلدون لإبطال كل منهما فصلاً في المقدمة.

(٢) انظر فصل لإبطال الفلسفة وفساد متعلها.

(٣) المقدمة ص ٤٢ - ٤٣.

(٤) المقدمة، فصل لإبطال الفلسفة ص ٥٩٣.

(٥) المقدمة ص ٢ - ٣.

(٦) يميز ابن خلدون بين موضوع علمه وموضوع علم الخطابة، بما تقتضيه إليه من استمالة =

العليا، فينبغي ألا يُعنى بشيء سوى تقرير الحوادث، والعمل على كشف ما بينها من اقتران الشيء بسببه على أساس النقد البريء من التشيع والهوى. وأكبر القواعد في منهج البحث التاريخي هي أن الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول^(١) - أعني أن الوقائع المتشابهة لا بد أن تنشأ عن ظروف متشابهة، أو أنه في ظروف الحضارة المتشابهة تحدث وقائع متشابهة. وإذا سلمنا برجحان الرأي القائل بأن طبيعة الناس والجماعات لا تتغير بمرور الزمان، أو أنها لا تتغير تغيراً كبيراً، فإن معرفة الحاضر معرفة حبة صحيحة هي خير ما يعين في الحكم على الماضي، وذلك أننا إذا عرفنا شيئاً قريباً منا معرفة تامة استطعنا الحكم على الحوادث الماضية التي لم تكامل لنا معرفتها حكماً استنباطياً؛ بل إن ذلك يمكننا من إرسال نظرة على أمور المستقبل. فيجب علينا دائماً أن نقيس ما يصل إلينا من أخبار الماضي بمقياس الحاضر؛ فإذا روى لنا التاريخ شيئاً مما يستحيل وقوعه في الحاضر فلنا أن نشك في صحته^(٢)، لأن الماضي أشبه بالحاضر من الماء بالماء^(٣).

= الجمهور إلى رأي أو صليهم عنه، ويبرز من علم السياسة بما يقصد إليه من سياسة المدينة والنزول (مقدمة ص ٤٢).

- (١) انظر المقدمة ص ١٠٧.
- (٢) يكرر ابن خلدون أن «التميز في طبيعة كل أمة يرجع إليها الأخبار، وتحمل عليها الروايات»، ويوصي بتحكيم أصول العامة وطوائع الأشياء وقانونه في تمييز الحق من الباطل في الأخبار برجه لا مدخل للشك فيه هو الإمكان، والاستحالة، والقياس على ما يلحق المجتمع البشري بمقتضى طبعه. وقوانين البحث التاريخي عند ابن خلدون، كما أظهرها الأستاذ الدكتور طه حسين في كتابه: «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية» هي قانون السببية، وهو يقوم على ما ذهب إليه ابن خلدون من اقتران الأشياء بأسبابها، ومقارنة الماضي بالحاضر تعطيان قانون التشابه، وقياس الأخبار على أصول العامة وطبيعة العمران يعطينان قانون الإمكان والاستحالة؛ على أن ابن خلدون يشير إلى أن «من الفلظ المخفي النحول عن تبدل الأحوال في الأمم بتبدل الأعصار»، لأن أحوال الأمم متغيرة، ومن هنا نستطيع أن نضيف إلى القوانين السابقة قانون التطور؛ وابن خلدون لا يطبق منهجه النقدي على جميع الأخبار، فقد اتجه إلى ناحية عارضة عن ميدان منهجه، هي الأخبار الشرعية التي يعتمد فيها على الجرح والتحليل والثقة بالرواية بالمعالة والضبط. ومنهج ابن خلدون في جملة نافع في استبعاد الأخبار الكاذبة، إذا كانت بما عليها طبيعة الأشياء؛ ولكن هل كل ما تسمح به طبيعة الصرمان يقع بالفعل؟ لا بد هنا من أمر آخر (مقدمة ص ٣ - ٤، ٣١، ٤١).

(٣) مقدمة ص ٩، ١٠.

وقد نستطيع استخلاص هذا بالإجمال من مذهب ابن رشد؛ أما عند ابن خلدون فهو أصلٌ يُستفاد منه في البحث، وهو إما يكون صحيحاً في الجملة؛ أما عند التطبيق على الجزئيات، فهو خاضع لقيود كثيرة، إذ لا بد من تأييده بالوقائع.

٥ - موضوع علم التاريخ:

والآن فما هو موضوع علم التاريخ، باعتباره فرعاً من فروع الفلسفة؟ يجيب ابن خلدون بأن موضوعه الحياة الاجتماعية، وكل ما يعرض فيها من حضارة مادية وعقلية^(١)؛ فالتاريخ يبين أعمال الناس، وكيفية تحصيلهم لأقواتهم، وسبب تنازعهم وإنشائهم جماعات تخضع لحكام متفرقين، وكيف يجدون في حياة التضر والاستقرار فراغاً لممارسة الصنائع والعلوم الرفيعة؛ هو يبين كيف تزدهر الحضارة الرفيعة قليلاً قليلاً عن مبادئ بسيطة، وكيف يأتي عليها وقت الزوال.

ويرى ابن خلدون أن الجماعة تنقلب في صور مختلفة، بعضها بعد بعض، وهي: حالة البداوة والتنقل، ثم الأسرة الحاكمة أو القبيلة، ثم الدولة المتحضرة المستقرة في مدينة^(٢). وأول مسألة لها أهميتها هي مسألة تحصيل القوت؛ والأفراد والشعوب تختلف بحسب اختلاف حالتهم الاقتصادية^(٣) (بدواً متقلين كانوا، أم رعاة مستقرين يقومون على تربية الأنعام، أم كانوا زُرّاعاً). والفقر يؤدي بالناس إلى النهب والحرب، وإلى الانضواء تحت لواء رئيس يقودهم، فتنشأ القبيلة، وتؤسس لنفسها مدينة. وهنا يؤدي التعاون وتقسيم العمل إلى حياة الرخاء؛ ولكن هذا الرخاء يولد الدعة غير الطبيعية والانغماس في الشهوات؛ فالعمل ينشأ الرخاء في أول الأمر، ولكن بعد أن يصل الناس إلى أعلى درجة في التضر، يترفعون عن العمل، ويتخذون من يعمل لهم، وكثيراً ما يكون هذا العمل دون عوض، لأن جاة

(١) مقدمة ص ٣٨، ٤٢.

(٢) يذكر المؤلف كلمة: Stadtstaat وهي المدينة التي تكون دولة، كما كان الحال في المدن اليونانية القديمة، ولكن هنا يبيد عن رأي ابن خلدون.

(٣) عند ابن خلدون أن اختلاف الأمم وإسما هو باختلاف حالتهم في المعاش؛ وهو يبين أثر وجوه الكسب في حياة كل جيل (مقدمة ص ١٢٤).

أصحاب الجاه، وتملق من تحتهم إياهم، ودفع أهل الجاه الضر عنهم، كل هذا يفيد الرخاء واليسار^(١).

لكن الإنسان، في هذه الحال، يتكل على غيره. وتزداد الحاجات ازدياداً مطرداً، فتشند وطأة المكوس، ويعم الفقر الأغنياء المفسرين ودافعي المكوس جميعاً وتؤدي هذه الحالة الشاذة إلى الأمراض والبؤس^(٢). ويزيد الترف فيفقد الناس بأنفسهم الحري القديم، ويعجزون عن الدفاع عن أنفسهم، ثم يفسد الدين في نفوسهم، وتنكسر سورة العصبية وتحل عروة الدين، بعد أن كان الدين والعصبية من قبل أقوى عاملين تم بهما اتحاد الجماعة، بإرادة الحاكم، وبما يؤلف بين أفرادها من حاجات؛ ثم يصير كل شيء في داخل الدولة في حالة انقراض وتحلل.

وعند ذلك تظهر من جديد قبيلة قوية تأتي من الصحراء، أو يظهر شعب لم يبلغ منه الترف ذلك المبلغ، شعب فيه عصبية القوية، فينقض على المدينة التي أنهكها الترف، وينشئ دولة جديدة تستحوذ على الثروة المادية والعقلية المتقدمة.

وشأن الدول والجماعات الكبرى هو شأن البيوت: ينتهي تاريخها فيما بين ثلاثة أجيال وستة أجيال؛ فالجيل الأول ينشئ ويؤسس؛ والثاني يحافظ على ما بناه الأول؛ وربما فعل ذلك الثالث والرابع والخامس؛ أما الأخير فإنه يهدم؛ وعلى هذا المدار تجري المدنيات كلها^(٣).

(١) يمد ابن خلدون في مقدمته فصلاً في فن الجاه مفيد للمال، وآخر في فن السعادة والكسب يحصلان غالباً لأهل الخضوع والتملق؛ والجاه عنده وهو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيما تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالأذن والنفع والتسلط بالقهر، ليحملهم على دفع مضارهم، وجلب منافعهم، والناس يتزلفون لأصحاب الجاه بأعمالهم وأموالهم فيستفيد كسباً وثروة لأقرب وقت؛ ولا كان صاحب الجاه باذلاً لجاهه فيد عالية وعزة احتاج طالبه إلى التملق والخضوع، ولذلك يصير المتخلقون بالتزلف والتملق إلى الفقر، وينزل كثير من العلية، ويرتفع كثير من السفلة، ولا يزال الترفع يمد بأهله منه حتى تنفرض الدولة، وهو أمر طبيعي.

(٢) لا يتكلم ابن خلدون إلا عن الأغنياء الذين يصيبهم الفقر، ولا يتكلم عن الطبقة العاملة وبؤسهم، كما نشاهد في المدن الكبرى، وذلك لأن ابن خلدون عاش في الغالب في مدن صغيرة، وكان يُعجب بالقاهرة من بعد إلى أن رآها في أواخر عصره (المؤلف).

(٣) مقدمة ص ١٥٢، ١٨٢.

٦ - خصائص مذهب ابن خلدون: (١)

ويرى أوجست مولر (August Muller) أن مذهب ابن خلدون ينطبق على تاريخ أسبانيا وغرب أفريقية وصقلية فيما بين القرنين الحادي عشر والخامس عشر من الميلاد، لأن ابن خلدون أخذ مذهبه من استقراء تاريخ هذه البلاد (٢)؛ لا ريب أن كتاب ابن خلدون في التاريخ هو جمع من الكتب التي ألغت من قبل، وهو كثيراً ما يخطئ في التفاصيل، حينما ينقد ما ينتهي إليه من أخبار، مستعملاً في نقلها نظريته؛ ولكن يوجد في المقدمة الفلسفية التي كتبها لتاريخه كثير من الملاحظات النفسية والسياسية الدقيقة؛ وهي في مجملها عمل عظيم مدعش (٣).

على أن الأوائل لم يوفوا المشكلة التاريخية حقها من الدرس العميق؛ فلقد أورثونا مؤلفات تاريخية ضخمة جدية يمكن بين الآثار الفنية؛ لكنهم لم يورثونا التاريخ علماً من العلوم يقوم على أساس فلسفي. فمثلاً كانوا يعطلون عدم بلوغ الإنسانية منذ زمان بعيد درجة أعلى مما بلغت في المدينة مع وجودها منذ الأزل، بالاستناد إلى حوادث أولية، كالزلازل، والظوفان ونحوها، ومن جهة أخرى كانت الفلسفة النصرانية تعتبر التاريخ بما فيه من تطور تحقفاً أو تمهيداً لمملكة الله على الأرض. ثم جاء ابن خلدون، فكان أول من حاول أن يربط بين تطور الاجتماع الإنساني وبين علله القريبة، مع حسن الإدراك لمسائل البحث، وتقريرها مؤيدة بالأدلة المتقنة، فهو ينظر في أحوال الجنس والهواء ووجوه الكسب ونحوها، وعرضها مع بيان تأثيرها في التكوين الجسمي والعقلي في الفرد وفي المجتمع (٤). وهو يرى أن للمدينة ولل عمران البشري قوانين ثابتة يسير عليها كل منهما في تطوره. وهو يبدأ يتلمس العلل الطبيعية بأقصى ما يستطيعه من كمال؛ ويعتقد أن سلسلة الأسباب والمسببات

(١) أفاض الأستاذ الدكتور طه حسين، والأستاذ محمد عبد الله عنان في كتابيهما في بيان مكانة ابن خلدون ونظرياته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ومكانته في الأبحاث الأوروبية.

(٢) يرى ابن خلدون بهذا في المقدمة ص ٥، ٣٦.

(٣) هي الكتاب الأول من كتاب كبير لابن خلدون في التاريخ اسمه: كتاب العبر ودوران المبتلى والخير في أخبار ملوك العرب والمعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر.

(٤) في المقدمة فصول مستوفاة في هذه المسائل، ويرجع القارئ أيضاً إلى كتاب الأستاذ فون كريبم المتقدم ذكره ص ١١ - ١٦.

لا بد أن تنتهي إلى علة أولى، ولا يمكن أن يذهب التسلسل إلى غير نهاية، ولذلك نصل إلى إثبات وجود الله^(١). وهذه النتيجة معناها، كما يقول ابن خلدون أننا لا قدرة لنا على معرفة جميع الأشياء ووجه تأثيرها؛ ففي هذا اعتراف منا بجهلنا؛ وشعور الإنسان بجهله ضرب من للمعرفة. ولكن يجب على الإنسان أن يسعى في طلب العلم ما أمكنه السعي؛ وابن خلدون، إذ يمهّد السبيل لعلم جديد، لا يشير إلا لمسائله الكبرى ولا ينوّه بموضوعه ومنهجه إلا بالإجمال وهو يرجو أن يأتي من بعده، فيواصلوا أبحاثه، ويظهروا مسائل جديدة معتمدين على الفكر الصحيح والعلم المبين^(٢).

(١) انظر مقدمة ص ٥٠٢.

(٢) انظر ختام المقدمة.

وإذا كنا بصدد تاريخ الفلسفة، فليس يحسن أن نمضي من غير أن نبين رأي ابن خلدون في الفلسفة التي انتهت إليه، ثم نبدأ نظريته التي ابتكرها في العمية، وفي أطوار الدولة منذ أول قيامها إلى سقوطها، ونذكر الأسس النظرية التي تقوم عليها الدولة بمقتضى ابن خلدون فصلاً في مقيمت لإبطال الفلسفة وفساد مسلماتها، لذلك بالتحريف بالفلاسفة ومنهجهم المنطقي في تعريف الكون، وترقيتهم من حقيقة الجسم إلى النفس إلى العقل، وقياسهم العالم المساوي على الأرضي، زاعمين (مقدمة ص ٥٩٢) «أن السعادة في إدراك الوجود على هذا النحو من القضاء مع تهذيب النفس وتنقيتها بالفضائل، وأن ذلك ممكن للإنسان، ولو لم يرد شرع، تتميز به بين الفضيلة والرياسة من الأفعال بمقتضى عقله ونظره وميله إلى الضمور منها واجتنابه للمعلوم بفطرته... وأن الجهل بذلك هو الشقاء سرمدي، وهذا عندهم هو معنى النعيم والعذاب في الآخرة، إلى غلط لم فيه تفاصيل»، وهو بمعنى أن إبطال منهج الفلاسفة على أساس منطقي متين؛ فأما عن العلم الطبيعي فهو بين تصور منهجهم المنطقي فيه، وأن أحكام المنطق لا تطبق العالم الخارجى لأنها كلية، وهو متشخص، «ولعل في المولد ما يمنع من مطابقة الذهني الكل للخارجي الشخصي» وينتهي (ص ٥٩٣) إلى أنهم لا يصلون بمنهجهم في العلم الطبيعي إلى يقين (انظر ص ٤٠٢ - ٤٠٣) كما تقدم. ويؤكد ابن خلدون في إبطاله للعلم الألهي أو علم ما بعد الطبيعة بقطع بعدم إمكان هذا العلم على نحو ما فعله الفلاسفة المحدثون مثل كورت Comte وكنت Kant، فهو يقول إن العلم الإلهي موضوعه الروحانيات، وهي ليست مدركة لنا فلا يتأتى لنا برهان عليها (انظر ص ٤٠٣ - ٤٠٤) كما تقدم، ثم يؤيد ما يذهب إليه، من أن الإلهيات لا يوصل فيها إلى يقين، بما وصله عن أفلاطون في هذا المعنى. حتى إذا وصل ابن خلدون إلى إبطال ما يزعمه الفلاسفة من أن السعادة في إدراك الموجودات على ما هي عليه، وأن الشقاء في الجهل بها، فرّق بين إدراك للنفس من طريق آلات الجسم، وإدراك لها من ذاتها، وانتهى إلى أن سعادة الفلاسفة هي السعادة التي نتج من الإدراك الأول، لأن البراهين والأدلة من

= للشارك الجسمانية، وهذه بالقوى الدماغية من الخيال والفكر والذكر. وبعد أن يسخر من العاكفين على كتب الشفاء والإشورات والنجمة وغيرها، يتوقعون من براهمتها ويستكثرون بذلك من الحجب والموانع دون الحقيقة، يقول إن سعادة النفس الناشئة عن إدراكها من ذاتها أعظم وأشد. ويتجلى هنا عطف فيلسوفنا على المصوفة، ونزعه إلى نصرتها على الفلسفة العقلية؛ ومحول المصوفية على إماتة القوى الجسمانية حتى الفكر من الدماغ، ليحصل لها إدراكها الذي من ذاتها. ثم بين لمن يخلدون أن السعادة التي وعد بها الشارع ليست هي هذه السعادة التي يقول بها الفلاسفة، والتي هي نتيجة لمعرفة النفس أشياء يتنهج بها في هذه الحياة كما يتنهج الصبي بمداركة الحسية في أول نشوة.

وأمل هذه الحلقة النطقية التي وجهها لمن يخلدون للفلسفة آخر ضربة صُرِّت بها الفلسفة بعد حملة النزالي عليها قبل ذلك بثلاثة قرون.

نظرية العصبية: وقد ابتكر لمن يخلدون نظرية جديدة في تكون الدول والمجالات، وألدها بما شاهده من أحوال الأمم، وهي نظرية العصبية (Gemeinsinn, Zusammengehörigkeit).

عنى العصبية: والعصبية كما نستطيع فهمها من مقدمة لمن يخلدون (ص ١٤٣) هي نعمة الإنسان على من يتسب إليه بوجه من وجوه النسب، فإنه ضميم أو تصبیه هلكة. وقد يكون أصل هذا الشعور الالتزام بالنسب، وما يترتب عليه من روح، أو الهجرة أو الخلف والولاء، والباعث عليه هو التضاضة التي يجدها الإنسان في نفسه من وقوع الظلم أو الضيم بمن ينتمي إليه بوجه من الوجوه، وهذه النعمة تكون واسعة، أصلها النسب العام في القبيل بأسره، وتضيق حتى تقتصر على بني العم أو الإخوة، وتقتصر على من ينتمي إليه من قبله كخالد بن الوليد (ص ١٤٦).

العصبية وقوة الدفاع: ولما كان الباعث على العصبية هو النعمة على من يتسب للإنسان والتضاضة من وقوع الضيم به، فقد جعلها لمن يخلدون أصل قوة الدفاع في المجتمع فيقول: «ولا يصدق دفاعهم وديادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، إذ نعمة كل أحد على نسيه وعصبية أهم» (ص ١٤٢). فالعصبية أصل التعاضد والشوكة أما المفردون في الانساب فقل أن تصيب أحدهم نعمة على صاحبه، ولما كانت سكنى القفار تعرض أصحابها للهجوم فلا يقوى على سكانها إلا أهل العصبية، ويرى لمن يخلدون في تيه بني إسرائيل لما دافعهم موسى إلى القتال فقدموا، دليلاً على ضعف عصبيتهم، فلم يستطيعوا الحرب وهو يرى حكمة إلهية في إتيانهم أربعين سنة لينشأ جيل قوى العصبية.

العصبية والرياسة: ولما كانت العصبية أصل القوة والشوكة فهي أصل التغلب، والتغلب أصل الرياسة، فالرياسة لا تزال لأهل العصبية القوية حتى ينالهم عليها ظالم، وكما أن المزيغ لا تظهر فيه إلا خامسة المنصر الغالب، فالرياسة لأهل العصبية الخالية، ورياسة أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم والبيت والشرف والحسب تكون بالحقيقة لأهل العصبية لوجود النسب بينهم وتكون لغيرهم بالمجاز.

العصبية والملئح: يقول لمن يخلدون (مقدمة ١٥٤، ٢٠٥ - ٢٠٦)، إن الناس لا تستقيم أمورهم =

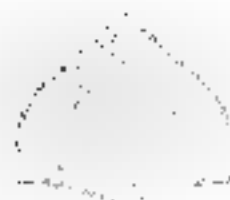
= فوضى، فلا بد من الحاكم ليرتفع بعضهم عن بعض، ولا يتم الأمر للمحاكم إلا بالتغلب بالقهر، والتغلب أساسه العصية فالملك غاية العصية، ويقول فيلسوفنا (ص ١٥٥) إن الملك أمر زائد على الرئاسة، لأن الرئاسة مؤددة، وصاحبها متزوج، وليس له على تابعيه قهر. أما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر، وصاحب العصية يطمح للرئاسة، فإذا بلغها طمح في التغلب والقهر، أي إلى الملك، والعصية تسمى للتغلب على عصابات القبيل، ثم تطمح في التغلب على عصابات أخرى بعيدة، ولا تزال تطمح وتتغلب حتى تكافى بقوتها قوة الدولة، فإن أدرجت الدولة في هرمها استولت على الأمر من بدءا، ولا لم تكن للدولة في هرمها، بل كانت محتاجة إلى الاستظهار بأهل العصابات، انتظمتها الدولة في أوليائها، وذلك ملك دون الملك المستبد فالملك هو غاية العصية. وإذا بلغت العصية غايتها حصل للقبيل الملك، إما بالاستبداد أو بغيره على حسب ما يسهل الوقت، وإن عانتها عن بلوغ الغاية عوائق وقتت في مقامها إلى أن يقضي الله فيها أمره، ومن عوائق الملك (ص ١٥٦) الانقسام في النهم بعد تغلب لم يكمل، ومنها مثالة القبيل واتقياده لغيره، فهو مما يكسر سورة العصية، ومنها المغلوم والضرائب، وهي ضيق تأبده النفس، فإن قبله فهو دليل على ضعف للعصية.

وما دامت العصية في أمة فإن خرج الملك من شعب منها لانقسامه في الترف فلا بد من عودته إلى شعب آخر، وهكذا حتى يكسر سورة العصية فيها أو يقضي سائر عشايرها. غير أن ابن خلدون يقول إن الملك إذا طالبا وأما استقرت الدولة، ولتلات لها الأمانة واستقرت الرئاسة في فعل الصالح. المخصوص بالملك، ورسخ في نفوس الناس دين الانقياد لهم، فقد تستغنى الدولة عن العصية، وهذا هو المقصود من الانقياد في ظل العصية (ص ١٧١)، كما فسدت عصية العرب لعهد المتعصم، فاستظهروا بالموال من الترك والعرب والديلم وغيرهم. وإذا غلبت العصية قيام الدولة، وحفظ قوتها، وحمايتها.

العصية والدين: ويرى ابن خلدون أن الدعوة الدينية، شأنها شأن الملك وشأن كل أمر تحمل عليه الكافة، من غير عصية لا تتم، والأنبياء مع أنهم مؤيدون بالخوارق لا بد لهم من العصية وفي الحديث: «ما بعث الله نبيا إلا في منة من قومه». وكذلك تزيد الدعوة الدينية للدولة قوة على قوة عصيتها، لأن الدين يقضي على التنافس والتحاسد ويوحد الوجهة.

الأسس المعنوية للدولة: ولما لما تقدم نستطيع أن نرى رأي ابن خلدون في القوى المعنوية للدولة ويقول فرن كرمير إن ابن خلدون يجعل للقوى الأدبية في الدولة شأنًا لا يقل عن القوى المادية والقوى الأخوية هي: العصية والدين، فالعصية تحفظ تماسك أفراد المجتمع، وهي التي تقرر قوة الدولة ويقاها؛ وبلى العصية في الأهمية الدين، وذلك أن الدولة تؤسس بالفتح. ولكن كثرة القبائل ذات العصية تمنع استحكام دولة فيها لكثرة الأهواء، ولأن كل عصية تكون منعة لأصحابها، والقبول إذا تصرف إلى الدنيا حصل التنافس والخلاف (ص ١٧٣)، وإذا تصرف إلى الحق اتحدت وجهتها قتل الخلاف، فالدولة العامة الاستيلاء المنظمة الملك أصلها الدين، إما من نية أو دعوة حق، لأن الدين يوحد الشعور ويقضي على التحاسد.

ولقد سارت آمال ابن خلدون في طريق التحقيق؛ ولكنها لم تتحقق على أيدي المسلمين. وكما أنه لم يسبق إلى ابتكار موضوعه، فكذلك لم يجد من يخلقه في أبحاثه. ومع هذا فقد كان لكتابه أثر مستمر بين علماء الشرق، وكثير من ساسة المسلمين الذين قضوا على آمال كثيرين من ملوك أوروبا وساستها منذ القرن الخامس عشر كانوا ممن قرأ ابن خلدون وتخرج في كبره.



مكتبة جامعة القاهرة

صون العصبية

وتستطيع أن تلقي نظرة إجمالية على مذهب ابن خلدون فلاحظ الملاحظات الآتية على مثال ما فعله الأستاذ فرن كرهير:

نشأ الجماعة بدافع حرية الاجتماع التي فطر عليها الإنسان، فنشأ الأسرة والقبيلة، ثم تنقلب قبيلة وتنشأ الرياسة والملك، وتنقل القبيلة من حياة الطعن إلى حياة الإقامة، أي تنشأ مدينة، ثم تأخذ بالتزلف الذي يصحب حياة الحضارة، ولا يزال التزلف يفت في عضلها حتى يفتنها. فالحضارة نهاية تطور المدنية والملك وما يصحبه من أفراد بالمجد والجذع لألوف المناقبين، وما ينتهي إليه من ترف ومن فراغ للحصول ثمرات الملك، مما تنزع إليه طباع البشر، ولما يحصل فيه من ركوب الناس إلى الدعة والراحة، وما يعرض في ذلك من فساد الأخلاق ومسايرة الشهوات، وذهاب خلق البسالة والشجاعة، كل هذا يورث حرم الدولة حتى يأتي شعب غني فيستولي عليها؛ فالحضارة غاية الممران، وهي مؤنة بفساده.

وتستطيع أن تلاحظ أيضاً من مذهب ابن خلدون أن للدول زمناً محدوداً لا تتعداه، إلا لعارض كقتلة للطالب والمهاجم، ولما مكان محدود لا تتجاوزه. ونجد في تحليل ابن خلدون لأخلاق البدو، وأثر حياة البهلوة في تقوسهم، وفي تحليله لحياة الحضارة وتأثيرها في أخلاق الناس وتقوسهم، موضوعاً شيقاً، ولم يحسن لو نحاول تطبيق مذهب ابن خلدون على عصرنا الحديث.

الفصل الثاني

العرب والفلسفة النصرانية في القرون الوسطى

١ - الموقف السياسي، اليهود:

الغنيمة للمتصرف؛ وفي الحروب التي قامت في أسبانيا بين النصارى والمسلمين، كثيراً ما جلب لبّ النصارى جمال غنائات البربر؛ وكم من فارس نصراني قضى «أيام العبادة التسعة» مع حسناء بربرية. ولكن الفاتحين إلى جانب تأثرهم بالخيرات المادية واللذات الحسية تأثروا بسحر الثقافة العقلية، وبدأ علم العرب عروساً خلابة في نظر كثير من المتعطشين للمعرفة.

وظهر اليهود بنوع خاص وجماء في هذا الأمر؛ وكانوا قد اشتركوا من قبل في كل مراحل الحضارة العقلية عند المسلمين؛ وكان كثير منهم يكتبون باللغة العربية، وترجم آخرون كتب العرب إلى اللغة العبرية، ويرجع الفضل في بقاء الكثير من كتب الفلاسفة الإسلاميين إلى هذه الترجمة.

وقد بلغت فلسفة اليهود ذروة نموها مُتمثلة في شخص ابن ميمون (١١٣٥ - ١٢٠٤م) الذي حاول أن يوفق بين مذهب أرسطو وبين العهد القديم، وذلك تحت تأثير الفارابي وابن سينا في الغالب، وكان أحياناً يستخرج النظريات الفلسفية بالاستنباط من نصوص الوحي، وأحياناً أخرى يجعل فلسفة أرسطو مقصورة على ما يتعلق بهذه الأرض؛ أما ما وراء ذلك فينبغي أن يؤخذ من الكتاب المنزل.

وأخذ اليهود يحفظ من معالجة العلوم في الدول الإسلامية أيام ازدهارها؛ وقد تمتعوا بالتسامح من جانب المسلمين، بل نالوا الخطوة عندهم. ولكن مكانتهم تبدلت بعد انهيار تلك الدول وتدهور الحضارة. وأخذ العامة المتعصبون يطاردونهم، ففروا لاجئين إلى البلاد النصرانية، ولا سيما فرنسا الجنوبية ليؤدوا رسالتهم في نشر الثقافة.

٢ - بالرمو وطليلة:

التقى العالم النصراني بالعالم الإسلامي في نقطتين: إيطاليا الجنوبية وإسبانيا؛ فكانت علوم العرب تُدرس بشغف في قصر الإمبراطور فريدرىك الثاني (Friedrich, II) في بالرمو، وبذلك جعلت في متناول اللاتينيين. وقد أهدى الإمبراطور وابنه مانفرد (Manfred) إلى جامعات بولونيا وباريس ترجمات لكتب فلسفية، بعضها مترجم عن العربية، وبعضها أيضاً عن اليونانية.

ولكن حركة الترجمة في إسبانيا كانت أكبر من ذلك خطراً وتأثيراً، فكان في مدينة طليطلة عندما فتحها النصارى، مكتبة عربية حافلة بالكتب في أحد المساجد؛ وقد بلغت شهرة هذه المكتبة، من حيث هي مركز للثقافة، أقصى البلاد النصرانية في الشمال. وهنا نجد المستعربين واليهود - وقد تحول بعضهم إلى النصرانية، وكذلك نجد المسيحيين الإسبان، يعملون جنباً إلى جنب، وتعاون رجال من جميع البلاد؛ فكان من القائلين بالترجمة مثلاً يوحنا الإسباني Johannes Hispanus وجنديساليوس Gundisalinus (النصف الأول من القرن الثاني عشر الميلادي)، وجيرارد الكريستوني Gerard von Cremona (١١١٤ - ١١٨٧) وميخائيل الاسكتلندي Michel der Schotte (المعروف باللاتينيين باسم Hermann der Deutsche) (بين ١٢٤٠ - ١٢٤٦ م).

ولم تصلنا معلومات مفصلة كافية عن جهود هؤلاء الرجال؛ ونستطيع أن نعتبر ترجمتهم صحيحة بمقدار ما كان يوجد لكل كلمة في الأصل العربي أو العبري (أو الإسباني أيضاً) مقابل في اللغة اللاتينية، غير أنها في الجملة لا تماز بفهم دقيق لما يُترجم. وعسير على من لا يعرف اللغة العربية أن يتغلب على ما دون فهمها من صعوبات؛ فقد احتفظ المترجمون ببعض الكلمات العربية، ولكنهم غيروا منها، فبدت كالمسوخ. كما أنهم حوَّروا أسماء الأعلام إلى حدٍّ يغسر معه تعرفها. وقد يجوز أن هذا كله قد أحدث اضطراباً عظيماً في أذهان من كانوا يدرسون الفلسفة باللغة اللاتينية، ولم يكن الاضطراب الذي أحدثته الأفكار الجديدة التي فُتحت عليهم أقل من ذلك.

وكانت حركة المترجمين تسير في الجملة إلى جانب عناية الدوائر النصرانية

خطوة خطوة، وكان سيرها على نحو شبه بما لاحظناه عند المسلمين في المشرق والمغرب (انظر ب ٦ ف ١ ق ٢). وكان أول ما تُرجم هو كتب الرياضة والتنجيم والطب والفلسفة الطبيعية وعلم النفس، ثم انضمت لذلك كتب المنطق وما بعد الطبيعة. وأخذ الناس فيما بعد يقتصرون شيئاً فشيئاً على مؤلفات أرسطو وشروحها؛ على أنهم كانوا أول الأمر يوثرون شتى أنواع الكتب التي تجري وراء الأسرار.

وقد عرفوا الكندي، واشتهر عندهم طبيباً ومنجماً؛ وأثر ابن سينا من طريق آرائه في الطب وفي علم النفس الحسي وفي الفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة. أما الفارابي ولمن باجة فكان تأثيرهما قليلاً، إذا قيس بتأثير ابن سينا؛ ثم جاءت أخيراً شروح ابن رشد على مذهب أرسطو، وكانت شهرتها وتقديرها إلى جانب القيمة التي نالها قانون ابن سينا في الطب أبقي أثراً وأدوم مدة.

٣ - العرب في باريس:

والآن نستطيع أن نتساءل: ما هو فضل المسلمين على الفلسفة النصرانية في العصور الوسطى؟ إن الإجابة عن هذا السؤال ليست في الواقع مما تقصده في هذا البحث الخاص، وهي عمل قائم بذاته، يتطلب مشقة العكوف على قراءة مخطوطات كثيرة، لم أقرأ شيئاً منها. وسأقتصر على قول بوجه عام إنه قد انكشف لنصارى الغرب من ترجمة كتب العرب شيئان جديدان: فمن جهة حصل النصارى على مذهب أرسطو في المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة على صورة أكمل مما كان عندهم من قبل؛ غير أن هذا لم يكن له إلا شأن قصير الأجل، على ما كان فيه من حافز إلى البحث الفلسفي وقتاً قصيراً، ذلك لأنه بعد قليل من الزمان تُرجمت جميع كتب أرسطو عن اليونانية رأساً إلى اللاتينية ترجمة أحسن بكثير مما تُرجم عن العربية أو غيرها. أمّا أهم أثر للعرب فهو أن النصارى - بعد قراءتهم لمؤلفات العرب - ولا سيما ابن رشد، صاروا يرون في نظريات أرسطو رأياً خاصاً، فاعتبروها الحقيقة العليا. ولم يكن بدّ من أن يفضي هذا إلى تصادم بين علوم العقائد وبين الفلسفة، أو إلى إحراج ومسايمة بينهما، بل كاد يؤدي إلى إنكار العقائد الكنسية. وإذا كان قد كان تأثير الفلسفة الإسلامية على تطور العقائد الكنسية في العصور الوسطى حافزاً من ناحية، وعاملاً على الهدم من ناحية أخرى؛ لأن علم الكلام

والفلسفة لم يستطيعا أن يسيرا في العالم النصراني مستقلين، كلٌّ على جادته لا يتعرض لصاحبه، كما قد حدث ذلك عند مفكري الإسلام. ثم إن علوم العقائد النصرانية كانت في القرون الأولى من نشوئها قد أفرطت في أخذ الفلسفة اليونانية، [حتى أصبح الانفصال بين الدين والفلسفة غير ممكن]؛ بل كانت تستطیع فوق هذا أن تهضم أشياء قليلة أخرى، وكان هضم الفلسفة اليونانية أسهل على العقائد الإسلامية [التي ليس فيها كثير من الآراء الفلسفية] منه على العقائد النصرانية المركبة [بما فيها من فلسفة].

وحيثما بدأ تأثيرُ العرب يظهر في القرن الثاني عشر اصططبت علوم العقائد عند النصارى بصبغة أفلاطونية جديدة، تمازجها صبغة أروغسطينية. وظلت هذه الصبغة باقية عند الفرنسيسكان إلى القرن الثالث عشر. والنزعة الأفلاطونية الفيثاغورية في الفكر الإسلامي تشبه هذا تمام التشبه. وكان ابن جبرول (انظر ب ٦ ف ١ ق ٢) عند دانس سكوت Duns Scotus حجة من الطراز الأول. أمَّا كبار الدومنيكان، وهما ألبرت وتوما Albert und Thomas في ذلك قروا مستقبل النظريات الدينية، فقد أخذوا بمذهب أرسطو طاليسي معتدل على صورة عطف مع الكثير مما عند الفارابي، ولا سيما مع ما عند ابن سينا. *مركزية كاثوليكية*

وفي منتصف القرن الثالث عشر ظهر تأثير عظيم مصدره ابن رشد، وكان ظهوره في باريس، مركز الثقافة العلمية النصرانية لذلك العهد. وفي عام ١٢٥٦م كتب ألبرت الأكبر Albert der Grosse معارضاً لابن رشد؛ وبعد خمسة عشر عاماً كتب توما الأكويني Thomas von Aquin مهاجماً أتباع ابن رشد؛ وكان زعيمهم سيجر البرابنتي Siger von Brabant (تبع منذ ١٢٦٦م)، وهو عضو كلية الآداب في باريس. ولم يتراجع سيجر عن متابعة مذهب ابن رشد إلى آخر نتائجه المنطقية. وكما أن ابن رشد نقد ابن سينا، فكذلك سيجر ينقد ألبرت الأكبر، وينقد القديس توما، ولكنه نقدهما في احترام كبير. وهو يقر بالخضوع للوحي، ولكنه يرى أن العقل يؤيد ما ذهب إليه أرسطو في مؤلفاته، كما شرحها ابن رشد، في النقط المتبسة. على أن مذهب العقلي بما فيه من دقة لم يُرض علماء اللاهوت، فتعقّب رجال التفتيش؛ ويظهر أن ذلك كان يبعثر من الفرنسيسكان، ولعلمهم أرادوا

بذلك ايضاً أن يحاربوا في شخصه مذهب أرسطو الذي كان يمسك به الدومينيكان.
فمات في السجن في مدينة أروفيتو (Orvieto) بين عامي ١٢٨١ و ١٢٨٤م ومن
الجائز أن دانتي لم يكن قد عرف شيئاً من زندقة صاحبنا سيجر، فوضعه في الجنة
ممثلاً للعلم النبوي.

أما ممثلاً للفلسفة الإسلامية العظيمة، فقد لقيهما دانتي في رواق الجحيم، مع
عظماء اليونان والرومان وحكمائهم وابن سينا وابن رشد هما خاتمة الفلاسفة
العظماء الذين ساروا على أثر الفلاسفة القوثيين، والذين كثيراً ما ارتفعت إليهم
نظرة الأجيال التالية مثل دانتي بعين الإعجاب..



فهرس الأعلام

| | |
|-------------------------------|-----------------------------------|
| ابن خلكان: ٩٨، ١٦١، ١٦٥ | (١) |
| ١٦٦، ٢٠٥، ٣٠١ | إبراهيم (عليه السلام): ٣٢، ١٢٧ |
| ابن الراوندي: ٤٠، ٢٥٥ | ٣٢٥ |
| ابن رشد: ٥٢، ١٥٣، ٢٣٧، ٢٦٤ | إبراهيم بن يسار (أبو إسحاق): انظر |
| ٢٦٥، ٢٧٦، ٢٧٨، ٢٩٣ | النظام. |
| ٣٠٥، ٣٠٧، ٣١٥، ٣٢٧ | إبراهيم مذكور: ١٦١. |
| ٣٢٢، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤ | أهبال: ٢٢١، ٢٣٠، ٣١١. |
| ابن سبعين: ٣٢٨ | ابن أبي أصيبعة: ٣٤، ١٢٥، ١٢٧ |
| ابن سينا: ١، ٥٧، ٨٠، ١٤٧، ١٦١ | ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢ |
| ١٦٢، ١٦٧، ١٨٦، ١٩٧ | ١٥٨، ١٦٠، ١٦٥، ١٧٩ |
| ١٨٨، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٤١ | ١٨٨، ٢٠٨، ٢٤٣، ٢٥٣، ٢٥٤ |
| ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٦٣، ٢٦٩ | ٢٥٨ |
| ٢٧٥، ٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨٤ | ابن باجة: ٣٠٠، ٣٠٧، ٣٠٩، ٣١٧ |
| ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٩، ٣٠٣ | ٣٤٢ |
| ٣٠٩، ٣١٢، ٣١٦، ٣١٧ | ابن تيون: ٢١١. |
| ٣١٩، ٣٢١، ٣٢٥، ٣٤٠ | ابن جبرول: ١٤، ٢٩٩، ٣٤٣. |
| ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤ | ابن جبريل: ٤٤. |
| ابن طنبل: ١٨٢، ٢٠٤، ٣٠٠ | ابن جلجل: ١٥٨. |
| ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٦، ٣٠٨ | ابن حزم: ٣٠، ١٠٤. |
| ٣٠٩، ٣١١، ٣١٢، ٣١٥ | ابن الخطيب: ٢٩٥. |
| ابن طملوس: ٣٠٨ | ابن خللون: ١٩، ٨٤، ٩٠، ١٠٨ |
| ابن القارض: ١١٠ | ١١٦، ١٦٧، ٢٤٧، ٣٢٧ |
| | ٣٣٩ |

- ابن كبر: ٩٠.
 ابن المرتضى: ١٠٦.
 ابن مسكويه: ١٩٨، ٢٠٣، ٢٢٣.
 ابن المقفع: ٢٧، ٣٧، ٤٠، ٤١، ٥٨.
 ابن مقلة: ٢٣٣.
 ابن ميمون: ١٤، ١٠٣، ١٢٦، ١٦٢.
 ٢٥٨، ٣٨٥، ٣٤٠.
 ابن النديم: ٢٦، ٣٢، ٣٣، ١٤٩.
 ١٥٩، ١٥١.
 ابن الهيثم (أبو علي): ٢٥٣، ٢٥٩.
 أبو بركات: أنظر ابن كبر.
 أبو بشر متى: أنظر متى بن يونس.
 أبو بكر الباقلاني: أنظر الباقلاني.
 أبو بكر بن إبراهيم: ٣٠١.
 أبو بكر الصديق: (رضي الله عنه): ١٧.
 أبو بكر الصيرفي: ١٠١.
 أبو بكر محمد بن عبد الملك: أنظر ابن طفيل.
 أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ: أنظر ابن باجة.
 أبو تمام: ٢٤٥.
 أبو حاتم الرازي: ١٢٦.
 أبو حامد محمد: أنظر الغزالي.
 أبو الحسن بن طاهر بن زبلة: ٢٢٤.
 أبو حنيفة (الإمام): ٦٠، ٦١.
 أبو حيان التوحيدى: ١٨٩.
 أبو الخير بن الحسن الخمار: ٤٣.
 أبو الريحان محمد بن أحمد: أنظر البيروني.
 أبو زكريا: أنظر يحيى بن عدي.
 أبو سعيد السيرافي: ٥٩.
 أبو طالب المكي: ٦٣.
 أبو الطيب أحمد بن الحسين: أنظر المتنبي.
 أبو عبد الله محمد بن أحمد: أنظر الخوارزمي.
 أبو عبد الله المعصومي: ٢٢٤.
 أبو عبد الله الناتلي: أنظر الناتلي.
 أبو عبيد عبد الواحد: أنظر الجوزجاني.
 أبو العتاهية: ١١٣.
 أبو العلاء المعري: ٤٠، ٤١، ١٠٨.
 ١١٣، ١١٤، ٢٥١.
 أبو علي الجبائي: أنظر الجبائي.
 أبو الفتح الغزالي: ٢٥٩.
 أبو القاسم صاعد: ١٧، ٤٨، ١٢٥.
 ١٢٦، ١٤٩، ١٦٠، ١٦٢.
 ١٦٥، ١٧٨، ٣٠٨.
 أبو لؤيوس الطواني: ١٢٣.
 أبو محمد عبد الحق: أنظر ابن سبعين.
 أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله: أنظر الجويني.
 أبو معشر البلخي: ١٥٩.
 أبو هاشم بن الجبائي: ٩١، ٩٢.
 ١٠٠.
 أبو الهذيل: أنظر العلاف.

| | |
|------------------------------------|---------------------------------------|
| ١١٦، ١٠٤، ٩٤، ٥٨، ٥٦، ٥٢ | أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد: أنظر |
| ١٢٠، ١٢٢، ١٢٧، ١٣٠ | ابن رشد. |
| ١٤١، ١٤٦، ١٥١، ١٥٤ | أبو يزيد البسطامي: ١٠٩. |
| ١٥٦، ١٦٢، ١٦٧، ١٦٩ | أبو يعقوب يوسف (الموحدي): ٣٠٨، |
| ١٧٢، ١٧٨، ١٨٠، ١٨٣ | ٣٠٩، ٣١٥. |
| ١٨٨، ١٩٥، ١٩٧، ١٩٩ | أبو يوسف يعقوب: أنظر الكندي. |
| ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٦، ٢٠٨ | الأبهري: ٢٩٥. |
| ٢١١، ٢١٩، ٢٥٤، ٢٥٥ | الأثنى عشرية: ٢٠٥. |
| ٢٦٠، ٢٦٩، ٢٧٢، ٢٧٨ | أثير الدين مفضل بن عمر: أنظر |
| ٢٩٤، ٢٩٥، ٣٠٢، ٣١٥ | الأبهري. |
| ٣١٨، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٤ | أحمد أمين: ١٦، ١٧، ٦٠، ٨٣، |
| ٣٢٧، ٣٣١، ٣٤٠، ٣٤٢ | ١٨٩. |
| ٣٤٤، ٣٤٥ | أحمد بن عبد الله بن سليمان: أنظر أبو |
| ٣١٣ | العلاء المعري. |
| إسحاق بن حنين: ٤٣. | أحمد بن محمد الطيب (أبو العباس): |
| الإسفرائيل: ٨٥. | أنظر الصرخسي. |
| الإسكافي: ٩٥. | أحمد بن يعقوب (أبو علي): أنظر ابن |
| إسكالجر: ٢٢٦. | مسكويه. |
| الإسكندر الأفروديسي: ٤٢، ١٥٦. | أحمد زكي (شيخ العروبة): ١٣١. |
| ٣١٧، ١٥٨. | إخوان الصفا: ١٣٠، ١٣١، ١٣٤، |
| الإسكندر الأكبر: ٢٥، ٣٢، ٤٥. | ١٤٣، ١٤٤، ١٤٦، ١٥٨، |
| الإسكندرية: ٢٩، ٣٤. | ١٦٠، ١٨٩، ٢٩٩. |
| إسماعيل بن القاسم (أبو إسحق): أنظر | آدم: ٣١٢. |
| أبو العتاهية. | أراني: أنظر أورانيوس. |
| الإسماعيلية (طائفة): ١٧، ١٤٧، | أرجيه: ٢٢٤. |
| ٢٠٥. | أرسطو: ٢٥، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٤، |
| الأشاعر: ١٠٢، ١٠٨، ٢٣٣، ٢٣٤. | ٣٦، ٤٢، ٤٣، ٤٥، ٤٨، ٥٠. |

| | |
|-------------------------------------|----------------------------------|
| أوجست موللر: انظر موللر. | أشيلية: ٣٠١ ، ٣١٥ ، ٣٢٨. |
| أورانيوس (أراني): ٣٣. | الأشعري (أبو الحسن): ٨٦ ، ٨٨. |
| أوروفيتو: ٣٤٤. | ٩٤ ، ١٠٠ ، ١٠٣ ، ١٠٧ ، ٢٣٣. |
| أوغسطون (القديس): ١٣٥ ، ٢٦٦. | ٢٣٤ ، ٣٠٨. |
| ٢٦٧ ، ٢٨٥. | أصفهان: ٢٠٦. |
| أوليري (دي لاسي): ١٥. | أغاثا ذيمون: ٢٣ ، ٢٩٤. |
| الإيجي: انظر عضد الدين. | أفشنة: ٢٠٥. |
| (ب) | أفلاطون: ٣٥ ، ٣٦ ، ٤٢ ، ٤٥ ، ٤٨. |
| بابل: ٢٥. | ٥١ ، ٥٢ ، ٦٤ ، ١٢٠ ، ١٢٧. |
| باخيا بن باقودا: ٢٩٩. | ١٣٧ ، ١٤٧ ، ١٥٤ ، ١٥٧. |
| باريس: ٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣. | ١٦٨ ، ١٧٢ ، ١٨٣ ، ١٨٤. |
| بلكال: ٤٠. | ١٨٩ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٩. |
| الباطنية: ١٤٧ ، ٢٤٩ ، ٢٥٩ ، ٢٦٧. | ٢١٩ ، ٢٢٨ ، ٢٦٩ ، ٣١٣. |
| ٢٦٨. | ٣١٥ ، ٣١٧ ، ٣٢٤ ، ٣٣١. |
| البلطاني (أبو بكر): ٣١ ، ١٠١ ، ١٠٨. | ٣٣٦. |
| ٢٦٠ ، ٢٩٥. | أفلوطين: ٢٨ ، ٤٣ ، ٥٠. |
| بالرمو: ٣٤١. | إقليدس: ٤٢ ، ١٢٠. |
| بانشانترا: ٢٧. | الب أرسلان (السلطان): ٢٢ ، ٢٦٢. |
| بخاري: ٢٠٥. | البرت الأكبر: ٣٠٠ ، ٣٤٤. |
| بدر (غلام المعتضد): ١٥٩. | اليسانة: ٣١٦. |
| البراهمة: ٨٣ ، ١٥١ ، ٢٦٠. | انياذوقليس: ٤٧ ، ٩٦ ، ١٢٧ ، ١٨٩. |
| برزويه: ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠. | ٢٦٠. |
| برفليس: ٥١ ، ٢٧٢. | أنطاكية: ٦٩. |
| برهكوييت: ٢٧. | أنكساغوراس: ٩٦ ، ١٠٥ ، ١٤٧. |
| بروس: ٣٤. | ١٦٧. |
| بروكلمان: ٣ ، ٢٣٤ ، ٢٤٤ ، ٢٤٦. | أهرون القس: ٢١. |
| ٢٤٧ ، ٢٥٣. | أوبريج: ١٤. |
| | أوبرمان (بوليوس): ٥٢. |

بينيس: ١٠٣، ١٢٥، ١٢٨.

البيهقي: انظر ظهير الدين.

(ت)

التار: ٢٣.

تولوستوي: ١٤٦.

نوماس أرنولد: ١٩.

نوماس الأكوييني (القديس): ٣٠٠.

٣٤٣.

تيمورلينك: ٣٢٩.

تينمان: ٦٦.

(ث)

ثابت بن كوة (أبو الحسن): ٥٥.

١١.

ثاسطوس: ٢٠٦، ٣١٧، ٣٢٢.

الثوية: ١٥١، ٢٦٠.

توكيديس: ٤٦.

(ج)

الجاحظ: ٥٨، ٩٥، ٩٨، ١٠١.

١٣٠، ١٥٠.

جالينوس: ٣١، ٤٢، ٤٦، ١٢٠.

١٢٣، ١٢٤، ١٢٧، ١٩١.

٢٠٠، ٢٠٣، ٢٢٦، ٢٥٤.

٣٢١.

جان جاك: انظر روسو.

الجبائي (أبو علي): ٩٢، ١٠١، ٢٣٤.

بروكهولت: ١٣٦.

بروتل: ٣٠٩.

بريتزل: ٢٥٩.

البيتي: ١٠٨.

البشاري: انظر المقدسي.

البصرة: ١٨، ٢٠، ٥٦، ٥٨.

بطرس القاسي: ٣٢٩.

بطليموس: ٢٧، ٣٦، ١٢٠، ١٢٢.

١٧٧، ١٨٦، ٢٤٥، ٢٥٦.

٣٠٩، ٣٢٣.

بغداد: ٢٠، ٢٢، ٣٠٩.

البغداددي: ١٠٦.

بقراط: ٣١، ٤٢، ١٢٠، ٢٢٦.

بكر: ١٩.

بلايوس الأسباني: ٢٦٤، ٢٧٤.

بليناس: انظر أبولونيوس الطواني.

بنو إسرائيل: ٢٤، ٣٣٠.

بنو الأغلب: ٢١.

بنو أمية: ١٨، ٢٠، ٢٢، ٢٩٥، ٢٩٩.

بهمنار بن المرزبان (أبو الحسن):

٢٢٤، ٢٢٥.

بوكوك (ادوارد): ٣١٠.

بولس الفارسي: ٣٦، ٣٨، ٣٩، ٤٠.

بولونيا: ٣٤١.

بويج (الأب): ١٨٠، ٢٥٩، ٢٦٥.

البيروني (أبو الريحان): ٢٢، ٢٦، ٣٢.

٣٧، ٣٨، ١٠٨، ١٢٥، ١٢٧.

٢٠٨، ٢٢٣، ٢٢٤، ٣٢٥.

- جيريلي: ٣٧.
جرمارد الكريموني: ٢٥٥.
جرهم: ٧٠، ٦٩.
جعفر بن محمد: انظر أبو معشر البلخي.
جنديسابور: ٣٣.
جنديسالينوس: ٣٤١، ٢٠.
الجند: ١١٠.
جوت: ٨١، ٢٥٢، ٣٩٦، ٣٠٣.
جورجياس: ١٩٤.
الجوزجاني: ٢٠٥، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٢٤.
جولديزهر: ١٣، ١٥، ٦٩، ٧٠، ٨٤، ٩٠، ١٠٢، ١٩٧، ٢٣٣، ٢٥٤.
جون فيلويون: ٤٢، ٢٧٢.
جون الليدني: انظر بروكهولت.
جويدي: ١٥.
جويلنكس: ١٠١.
الجويني (إمام الحرمين): ١٠١، ١٠٨، ٢٦٢.
جيرلرد الكريموني: ٣٤١.
جيروم (القديس): انظر هيرونيموس.
جيلسون: ١٥٥، ١٥٧.
الجيلي: انظر الركن الجلي.
(خ)
خالد بن يزيد: ١٩، ٢١، ٤١.
خرميش: ٢٠٥.
الخليل بن أحمد: ٥٨.
جيريلي: ٣٧.
جرمارد الكريموني: ٢٥٥.
جرهم: ٧٠، ٦٩.
جعفر بن محمد: انظر أبو معشر البلخي.
جنديسابور: ٣٣.
جنديسالينوس: ٣٤١، ٢٠.
الجند: ١١٠.
جوت: ٨١، ٢٥٢، ٣٩٦، ٣٠٣.
جورجياس: ١٩٤.
الجوزجاني: ٢٠٥، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٢٤.
جولديزهر: ١٣، ١٥، ٦٩، ٧٠، ٨٤، ٩٠، ١٠٢، ١٩٧، ٢٣٣، ٢٥٤.
جون فيلويون: ٤٢، ٢٧٢.
جون الليدني: انظر بروكهولت.
جويدي: ١٥.
جويلنكس: ١٠١.
الجويني (إمام الحرمين): ١٠١، ١٠٨، ٢٦٢.
جيرلرد الكريموني: ٣٤١.
جيروم (القديس): انظر هيرونيموس.
جيلسون: ١٥٥، ١٥٧.
الجيلي: انظر الركن الجلي.
(ح)
حاجي خليفة: ١٦٦، ١٦٧، ٢٠٦.

- الخوارج: ٨٦، ٨٧، ٢٦٠.
 الخوارزمي (أبو عبد الله): ٤٥، ٥٥، ٢٩٥.
 الخياط: ٨٩، ٨٤، ٦٦.
 الخيام (عمر): ٢٥٣.
 (د)
 دائي: ١٧٧، ٢٢٦، ٣١٦، ٣٤٤.
 دانس سكوت: ٣٤٣.
 داود (عليه السلام): ٤٧.
 داود الجوارى: ٨٦.
 الدروز: ١٤٧.
 دمشق: ٢٠، ١٨.
 الدهرية: ٢٠، ١٢٩، ١٢٦، ٢٦٩.
 دي يور: ١٥، ١٠٣، ١٥٥، ١٦١.
 دي يور: ١٦٨، ٢٢٢.
 ديتريشي: ١٣، ١٤٢، ١٦١، ١٨٠.
 الديصانية: ٢٤٥، ٢٦٠.
 دي غوى: ١٣.
 ديكارت: ٨٠، ١٠١.
 ديمقريط: ١٢٧.
 ديونسيوس الأروبايجي: ٣٥، ١٠٩.
 (ه)
 الرازي (الطبيب): ٤٠، ١٢٥، ١٢٩.
 ١٤٨، ١٥٨، ١٦٤، ٢٤٣.
 ٢٤٦، ٢٥٢، ٢٥٤.
 راس العين: ٣١.
 (و)
 الرافضة: ٢٦٠.
 رابنوت: ٢٥٥.
 ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ: أنظر
 ربيعة الرأي.
 ربيعة الرأي: ٦١.
 الرشيد (الخليفة هارون): ٢٠، ٢٧.
 ٩٩، ١١٢.
 الركن الجيل: ٢٥٨.
 الرها: ٢٩، ٣١، ٣٢.
 الرواقيون: ٤٦، ٥٨، ١٢٠.
 روسون كروسو: ٣١٠.
 روجر يكون: ٢٥٥.
 روست: ١٩٢.
 ريتون: ٢٩.
 ريكتر: ١١٥.
 ريتال (أرست): ١٣، ٦٦، ٢٧٦.
 ٣١٥، ٣١٧، ٣٢١.
 (ز)
 زرادشت: ٨٣، ١٣٧، ٢٩٨.
 الزنادقة: ٦٤، ١٣٠، ١٣٣، ٢٥٢.
 ٢٦٩.
 زنجلي: ١٣٥.
 زيد بن رفاعه: ١٣٦.
 زينون: ١٦٤، ١٧٤، ١٨٧.
 (س)
 ساسانيون: ٣١.

السالية: ٢٦١.

سيويه: ٥٧، ٥٨.

سمانيون: ٢٢.

ميجر البراهيتي: ٣٤٣.

ساميون: ٢٢.

السيرافي: انظر ابو سعيد.

سبا: ١٦.

سيف الدولة الحمداني: ١٦٥، ١٦٦.

سبته: ٣٢٨.

سيلان: ٣١٢.

السكري: ٢٦٢.

السيوطي: ٢٤٣.

سيونوزك: ٣١٩.

(ش)

ستيفن برسوديلي: انظر هيرونوس.

شارلمان: ١١٢.

السجستاني (أبو السليمان): ١٨٨،

الشافعي (الإمام): ٦١، ٢٩٨.

١٩٠، ٢٩٩.

الشافعية: ٦٢.

سخاو: ٢٢٣، ٣٤٣، ٢٤٨.

شتينشيلر: ١٣.

سرجيس الرصني: ٣٥.

شمس الدولة: ٢٠٥.

السرخي (أبو العباس): ١٥٩.

شمس المعالي: انظر قابوس بن

سرقسطة: ٢٧٥.

وشمكير.

السرمان: ٢٩، ٣٤، ٣٥، (٤)، ٤٦.

شهرزوري: ١٥١، ١٦١، ١٦٥،

سعدى: ٣٠٩.

١٦٩، ١٨٨، ١٩٩، ٢٠٥،

سقراط: ٣٥، ٤٦، ٤٩، ١٣٧، ١٤٦،

٢٢٣، ٢٢٤، ٢٤٣، ٢٥٣،

١٥٨، ١٨٨، ٢٢٤، ٢٦٩،

٣١٧.

٢٦٤.

سلامان: ٢٢١، ٣٧٨.

الشهرستاني: ١٧، ٣١، ٣٢، ٨٤،

سليمان (عليه السلام): ٤٧.

٩٢، ٩٣، ٩٩، ١٠٦، ١٣٠.

سنت سيمون: ١٣٢.

شير: ٢٩، ٢٢٣.

ستلانا: ٤٧.

شيرون: ٢٦٦، ٢٦٧.

سهل بن محمد السهلي (أبو الحسن):

الشيعة: ١٨، ٢٦، ٥٧، ٨٦، ٨٧،

٢٠٧.

١٢٠، ١٣٦.

سهل التستري: ٢٦١.

(ص)

سوتر: ٢٥٥.

الصائبة: ٣٢، ٣٤، ١٢٥.

الصوفسطائيون: ١٩٤.

صاعد بن أحمد الأندلسي: انظر ابو

القاسم صاعد.

الصفدي: ١٢٥.

الصليبيون: ٢٦٦.

صمويل بن تبون: ١٦٢.

الصوفية: ٢٧، ٦٤، ٨٠، ٨٢، ٩٤،

١٠٨، ١١١، ١١٨، ٢٠٢،

٢٢٤، ٢٣٤، ٢٥٠، ٢٦١،

٢٦٧، ٢٧٠، ٢٨٩، ٣١١،

٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٧.

(ط)

طاليس: ٢٥.

الطاهريون: ٢٢.

الطبري: ٢٤٧.

طليطلة: ٣٤١.

طه حسين: ١٣١، ٣٣٢، ٣٣٥.

طوس: ٢٦٢.

الطوسي: ٢٢١.

الطولونيون: ٢٢.

(ظ)

ظهر الدين البيهقي: ١٢٧، ١٦١،

١٦٥، ١٦٦، ١٨٨، ٢٠٥،

٢٢٤، ٢٤٣، ٢٥٣، ٢٥٥،

٢٧٢.

(ع)

عباس محمود: ١٦١.

العباسيون: ٢١.

عبد الحق بن ابراهيم: انظر ابن مبعين.

عبد الرازيق الأهمجي: ٨٤.

عبد الرحمن بدوي: ٢٩.

عبد الرحمن بن محمد: انظر ابن خلدون.

عبد الرحمن بن معاوية: ٢٩٧.

عبد الرحمن الثالث: ٢٩٧، ٢٩٨.

عبد السلام بن عبد القادر: انظر الركن

الجلي.

عبد الله بن سعيد بن كلاب: ٨٧.

عبد الله بن علي السراج الطوسي (أبو

نصر): ١٠٨.

عبد الله بن محمد الناشي: ١٤٩.

عبد الله بن مرة القرطبي: ٢٩٨.

عبد الله بن ميمون القداح: ١٣٣.

عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصي:

٤٢.

عبد الملك بن مروان: ٣٢.

عبد الواحد (خليفة الموحدين): ٣٢٨.

عبد الوهاب عزام: ٣٧، ٣٨.

عثمان (رضي الله عنه): ١٧.

عضد الدولة: ١٩٩.

عضد الدين الإيجي: ٨٤، ٩٧.

علاء الدولة: ٢٠٦.

العلاف (أبو الهديل): ٨٩، ٩٠، ٩٣،

٩٧، ٢٧٦.

علي (رضي الله عنه): ١٧، ٤٧، ٥٧،

١٢١، ١٣٧، ٢٧٠.

علي بن اسماعيل: انظر الأشعري.
 علي بن الحسين (أبو الحسن): انظر
 المسعودي.
 علي بن حمدان (أبو الحسن): انظر سيف
 الدولة.
 علي بن محمد بن العباس: انظر أبو حيان
 التوحيدي.

(ف)

علي بن هارون الرنجاني (أبو الحسن):
 ١٣٦.
 علي بن يوسف بن تاشفين: ٢٨٦.
 علي المرباطي: ٣٠٠.
 عمر (رضي الله عنه): ١٧.
 عمر بن عبد العزيز الأموي: ١٧.
 عمر بن الفرخان الطبري: ٥١.
 عمر اللسوقي: ١٣١.
 عمر الخيام: انظر الخيام.
 عمرو بن عثمان بن قنبر (أبو بشر):
 انظر سيويه.
 العوفي: ١٣٧.
 عيسى (عليه السلام): انظر المسيح.
 عيسى بن اسحق بن زرعة: ٤٣.
 الفارابي (أبو نصر): ٤٣، ١٥١،
 ١٥٩، ١٩١، ١٩٤، ١٩٨،
 ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢٠٨،
 ٢١٠، ٢١١، ٢١٥، ٢١٩،
 ٢٢٣، ٢٢٧، ٢٥٤، ٢٦٣،
 ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٩٥، ٢٩٩،
 ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٥، ٣١٦،
 ٣١٧، ٣٢٥، ٣٤٠، ٣٤٢،
 ٣٤٣.
 الفاطميون: ٢٢.
 فان غلوتن: ١٣.
 الفتح بن خاقان: ٣٠٠، ٣٠٢.
 الفخر الرازي: ٨١.
 الفردوسي: ٢٠٨، ٢٤٧، ٣٦٢.
 فرفوريس: ٣٤، ٤٦، ١٦٧، ١٧٣،
 ٣١٧.
 فريديريك الثاني: ٣٢٨، ٣٤١.
 الفزاري: ٢٧.
 الفرنسيكان: ٣٤٣.
 الفضل بن الحبيب الجمحي (أبو
 غ)

الغزالي (أبو حامد): ٤٠، ٤٧، ٥٢،
 ٦٣، ٧١، ٩٥، ١٠٨، ١٣١،
 ١٣٩، ١٤٦، ١٩٥، ٢١٩،
 ٢٢١، ٢٣٧، ٢٥١، ٢٦٢.

| | |
|--|-------------------------------------|
| خليفة: ٥٦. | قطا بن لوقا: ٤٢، ٤٤. |
| فلهاوزن: ١٥. | القسطنطينية: ١٨، ٢٠، ٣٤. |
| فلوجل: ١٥٧. | قنبرين: ٣١. |
| فلوطرخس: ٣٥، ٤٢، ٤٥. | |
| فورمس: ١٧٧. | (ك) |
| فون فيزندوك: ٣٢٨. | كارادفو: ١٦٧، ١٩١، ١٩٢، ١٩٤. |
| فون كريمير (الفرد): ١١٣، ١١٤، ١١٨، ٣٢٨، ٣٣٦. | ٢١١. |
| ٣٣٩. | كاردان: ١٥٣. |
| فيتلو: ٣١١. | كانت: انظر كنت. |
| فيثاغورس: ٢٨، ٣٥، ٤٦، ٤٨، ٦٤. | كبلر: ٣١١. |
| ١٢٧، ١٤٧، ١٦٢. | الكرامية: ٢٦١، ٢٧١. |
| (ق) | كراوس (بول): ٣٧، ٣٨، ٤١. |
| قالبوس بن وشمكير (شمس المظفر): ٢٤٤، ٢٥١. | ١٢٥، ١٢٦، ٢٤٣. |
| قاس: ٢٢٩. | كوجمير: انظر فون كريمير. |
| القاسم بن عبد الله: ١٥٩. | كيسري (أبوشروان): ٣٤، ٣٦، ٣٧. |
| القاسم بن علي (أبو محمد): انظر الحريري. | الكلابادي: انظر محمد بن اسحق. |
| القاهرة: ٢٢، ٢٥٤. | كليوباترة: ٤٦. |
| قحطان: ١٤٩. | كنت: ٧١، ٣٣٦. |
| القلدية: ٨٣، ٨٨، ٨٩. | الكندي (أبو يوسف يعقوب): ١٩. |
| القرامطة: ١٣١، ١٣٣، ١٣٥، ١٦١. | ٣٣، ٤٨، ٩٥، ١٢٠، ١٢١. |
| ١٧٩. | ١٤٨، ١٦١، ١٦٤، ١٦٧. |
| قرطبة: ٢٩٧، ٢٩٩، ٣١٥، ٣١٦. | ١٧٧، ١٩٦، ١٩٨، ٢٢٣. |
| القرويني: ٢٩٥. | ٢٧٦، ٣٤٢. |
| | الكوفة: ١٨، ٢٠، ٥٧. |
| | كونت: ٣٣٦. |
| | كيسان: (مولى علي رضي الله عنه): ١٨. |

الكيسانية: ١٨.

(ل)

لامانس: ١٦.

اللخميون: ١٦.

لقمان الحكيم: ٢٤، ٤٧.

لوثر: ١٣٦.

لويس شيخو اليسوعي: ٤٤، ٢٢٧.

لييتز: ١٢٧، ١٨٦، ٢١٤.

ليسنج: ٣١٨.

المجسمة: انظر المشبهة.

المجوس: ٨٩.

المخلصي: انظر الخارث بن أسد.

محمد بن يحيى: ١٧، ٤٧، ٥٩، ٦١، ٦٢،

٦٩، ٧٠، ٧٢، ٩١، ٩٧، ١٣٧،

١٤٥، ١٨٥، ٢٢٢، ٢٦٤،

٢٨٦، ٣١١، ٣١٢.

محمد بن أبي بكر البناء: انظر البشاري.

محمد بن أحمد بن يوسف (أبو عبد الله):

انظر الخوارزمي.

محمد بن أحمد النهرجوري: ١٣٦.

محمد بن إسحق البخاري الكلاباذي

(أبو بكر): ١٠٨.

محمد بن تومرت: ٣٠٨.

محمد بن الحسن: انظر ابن الهيثم.

محمد بن الحسين: ١٣٣.

محمد بن الحنفية: ١٨.

محمد بن زكريا (أبو بكر): انظر الرازي

الطبيب.

محمد بن سالم (أبو عبد الله): ٢٦١.

محمد بن طاهر بن بهرام (أبو سليمان):

انظر السجستاني.

محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ:

انظر الفارابي.

محمد بن محمد بن الغزالي: انظر الغزالي.

محمد بن معشر البستي: انظر المقدسي

(أبو سليمان).

(م)

مامينيون (لويس): ١٥٠، ٢٦١.

مالك كارتني: ١٠١.

ماكدونالد: ١٩، ٨٤، ٩١، ١٠٣.

ماليرانش: ١٠١.

مالك (الإمام): ٦١، ٢٩٨.

الأمون (الخليفة): ٢٠، ٣٢، ٤٢،

٨٤، ٨٦، ١١٢.

مانفرد (ابن فردريك الثاني): ٣٤١.

ماني: ١٢٧، ٢٥٢.

مانوية: ٢٦، ٢٤٥، ٢٤٨، ٢٦٥.

ميشر بن فاتك (أبو الوفاء): ٢٥٨.

متر (آدم): ١٧، ١١٧.

المتبي: ١١٣.

الموكل (الخليفة): ٨٦، ٩٣، ١٥٧.

متي بن يونس القنائي (أبو بشر): ٤٣،

٥٩، ١٦٦.

| | |
|-------------------------------------|---------------------------------|
| محمد بن الخذيل: انظر العلاف. | المطهر بن طاهر المقدسي: ١٧. |
| محمد بن يحيى الصائغ: انظر ابن ياجه. | معاوية بن أبي سفيان: ١٨. |
| محمد عبد الله عنان: ٣٢٩، ٣٣٥. | المعتزلة: ٤٠، ٤٧، ٥٢، ٥٧، ٨٠. |
| محمد عبده (الشيخ): ٨٤. | ٨٦، ٩٢، ٩٨، ١٠٠، ١٠١. |
| محمد متولي: ١٤٨. | ١٠٢، ١٠٣، ١٠٨، ١٣٦. |
| محمد مصطفى حلمي: ١٠٨، ٢٠٥. | ١٤٨، ١٥١، ١٥٦، ١٨٣. |
| محمود بن سيكتكين الفزنوي | ١٩٥، ٢١٣، ٢٢٩، ٢٣١. |
| (السلطان): ٢٢، ٢٤٤، ٢٤٥. | ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٦، ٢٥٥. |
| المدينة: ١٦، ١٧، ١٨، ٦١. | ٢٥٩، ٢٦١، ٢٧٠، ٢٨٦. |
| المراكشي (المؤرخ): ٣٠٩. | ٢٩٦، ٢٩٨. |
| المرتضى: ٢٦٢. | المعتضد (الخليفة): ١٥٩. |
| المرجعة: ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٢٣٦. | المري: انظر أبو العلاء. |
| المرقبونية: ٢٤٥. | المخططة: ٢٦٠. |
| المستعصم (الخليفة): ١٥٠. | مغفرة: ٩٩، ١٠٠. |
| المستعين (الخليفة): ١٥١. | انقشور (الخليفة): ١٦٤. |
| المستنجد (الخليفة): ٢٢٦. | المقدسي: ١١٦، ١١٨. |
| مسعود بن محمود بن سيكتكين | المقدسي (أبو سليمان): ١٣٦. |
| الفزنوي: ٢٤٥، ٢٥٠. | المقري: ٣٠١. |
| المسعودي: ٥٦، ١١٧، ١٢١، ١٤٩. | مكة: ١٦. |
| ١٥٠، ٢٢٣، ٢٥٤، ٣٣١. | الملكانية: ٣٠، ٨٣. |
| المسيح: ٣٠، ٤٨، ٨٣، ١٣٥، ١٣٧. | ملوك الطوائف: ٢٢، ٣٦٣. |
| ١٤٦، ٢٥٩، ٣٠٣، ٣٢٥. | الماتيا: ٣٧، ١٥١، ٣١٧. |
| المشاءون: ٥١، ١٤٨، ٣٩١. | المنصور (أبو جعفر): ٢٠، ٢٧، ٤٢. |
| المشبهة: ٨٦. | ١١٢. |
| مصطفى عبد الرزاق: ٥٩، ١٤٨. | منصور بن إسحق الساماني: ١٢٦. |
| ١٦٩، ١٦١. | ١٦٧. |
| مصطفى نظيف: ٢٥٣. | مهرن: ٢٠٨، ٢٢١. |

الموحدون: ٣٠٨، ٣٢٨.

موسى عليه السلام: ٣٣٧.

موسى بن تبون: انظر ابن تبون.

موسى النربوني: ٣٠٧.

مولر (أوجست): ١٣، ٣٣٥.

مونك: ١٣، ١٦٢، ٣٠٠، ٣٠٦.

٣٠٧، ٣١٥.

ميخائيل الإسكندراني: ٣٤١.

ميمون بن دهبان: ١٣٣.

ميرموف (ماكس): ٢٩.

(ن)

نابليون: ١٣٢.

الناتلي (أبو عبد الله): ٢٠٥.

ناجي: ١٥٥.

ناصر خسرو: ١٢٦، ١٢٨.

نجم الدين علي بن عمرو: انظر القزويني.

النسطورية: ٣٠، ٣٤، ٨٣.

نصيبين: ٢٩، ٣١.

النضر بن الحارث بن كلدة: ١٦.

النظام (ابراهيم): ٢٥، ٨٨، ٩٣، ٩٥.

٩٧، ١٠٦، ٢٦٠، ٢٧٦.

نظام الملك: ٢٢، ٢٦٢.

نللينو: ١٥١.

نوح (عليه السلام): ١٣٧.

نوح بن منصور الساماني: ٢٠٥.

نولدكه: ١٣، ٣٧.

نيرج: ٢٤٩.

نيتشه: ١٩١، ١٩٤.

نيلسن (ديتلف): ١٥.

(هـ)

هاربروكر: ٦٦.

هارتمان: ٩١.

هرمان الألماني: ٤١٧.

هرمس: ٣٣، ٤٨، ٢٩٥.

الهند: ٢٧، ٢٩، ٢٧٠.

هوارث: ٢٠٨.

هوبز: ١٩٢.

هوتسما: ١٣.

هورتن: ٩٩، ١٠٠.

هورجروني (سنوك): ١٣، ٢٣.

هوميروس: ٤٦.

هيريديوس: ١٠٩.

هيرونيوس (القديس): ٢٦٦، ٣٢٦.

هيوم: ٢٧٨.

(و)

الوائق (الخليفة العباسي): ١٢٤.

واصل بن عطاء الغزال: ٨٦، ٩٣.

الواصلية (اتباع واصل): ٩٣.

الواقفية: ٢٧١.

وسيج (قرية): ١٦٤.

ولي الدين عبد الرحمن: انظر ابن خلدون.

- (ي)
 ياقوت: ٢٤٣، ٢٥٨.
 يحيى بن عدي المنطقي (أبو زكريا):
 ٤٣، ١٦٦، ١٨٨.
 يحيى النحوي: انظر جون فيلوبون.
 يزجرد الثاني: ٢٦.
 يعقوب الرماوي: ٣٥.
 يعقوبية: ٣٠، ٣٤، ٨٣، ١٦٦.
 يوحنا الأسباني: ٤٤، ١٥٥، ٣٤١.
 يوحنا بن حيلان: ١٦٤.
 يوحنا الدمشقي: ١٩.
 يوسف المبتى الإسرائيلي: ٢٥٨.
 اليونان: ٢٥، ٢٢٤.

تم بحمد الله،





مرکز تحقیقات کلام و فقه اسلامی

المحتويات

صفحة

| | |
|----|---------------------------------------|
| ٥ | مقدمة المترجم للطبعة الثالثة |
| ٧ | مقدمة المترجم للطبعة الثانية |
| ٩ | مقدمة المترجم للطبعة الأولى |
| ١٣ | كلمة تقديم للمؤلف |
| ١٥ | الباب الأول: مدخل |
| ١٥ | الفصل الأول: مسرح الحوادث |
| ١٥ | ١ - بلاد العرب القديمة |
| ١٧ | ٢ - الخلفاء الراشدون، المدينة المنورة |
| ١٨ | ٣ - الأمويون، دمشق والبصرة والكوفة |
| ٢٠ | ٤ - العباسيون، بغداد |
| ٢١ | ٥ - الدول الصخرى - سقوط الخلافة |
| ٢٤ | الفصل الثاني: الحكمة الشرقية |
| ٢٤ | ١ - النظر العقلي عند الساميين |
| ٢٥ | ٢ - الديانة الفارسية، الدهرية |
| ٢٦ | ٣ - الحكمة الهندية |
| ٢٩ | الفصل الثالث: العلم اليوناني |
| ٢٩ | ١ - السريان |
| ٣٠ | ٢ - الكنائس النصرانية |

| | |
|----|---|
| ٣١ | ٣ - الرُّها ونصيبين |
| ٣٢ | ٤ - مدينة حرَّانَ |
| ٣٣ | ٥ - جُنْدِسَابُور |
| ٣٤ | ٦ - تراجم السريان |
| ٣٥ | ٧ - الفلسفة عند السريان |
| ٤١ | ٨ - التراجم العربية |
| ٤٣ | ٩ - فلسفة النقلة |
| ٤٥ | ١٠ - مدى معرفة العرب بالتراث اليوناني |
| ٤٦ | ١١ - استمرار المذهب الأفلاطوني الجديد |
| ٤٨ | ١٢ - كتاب التفاحة |
| ٤٩ | ١٣ - أوتولوجيا أرسططاليس أو كتاب الربوبية |
| ٥١ | ١٤ - فهم العرب لأرسطو |
| ٥٣ | ١٥ - الفلسفة في الإسلام |

الباب الثاني: الفلسفة والعلوم العربية

الفصل الأول: علوم اللغة العربية

| | |
|----|---------------------------------------|
| ٥٥ | ١ - أنواع العلوم |
| ٥٥ | ٢ - اللغة العربية، القرآن |
| ٥٧ | ٣ - نخاعة أبصرة والكوفة |
| ٥٨ | ٤ - علم النحو المتأثر بالمنطق، العروض |
| ٥٩ | ٥ - علوم اللغة والفلسفة |

الفصل الثاني: مذاهب الفقهاء

| | |
|----|-----------------------------|
| ٦٠ | ١ - السُّنَنُ الحديث، الرأي |
| ٦١ | ٢ - القياسي |
| ٦٣ | ٣ - موضوع الفقه ومنزلته |
| ٦٤ | ٤ - الأخلاق والسياسة |

| | |
|-----|---|
| ٦٦ | الفصل الثالث: المذاهب الاعتقادية (مذاهب المتكلمين) |
| ٦٦ | ١ - العقائد النصرانية |
| ٨٤ | ٢ - علم الكلام |
| ٨٦ | ٣ - المعتزلة وخصومهم |
| ٨٧ | ٤ - الفعل الإنساني والفعل الإلهي |
| ٨٩ | ٥ - الذات الإلهية |
| ٩١ | ٦ - الوحي والعقل |
| ٩٣ | ٧ - أبو الهذيل العلاف |
| ٩٥ | ٨ - النظام |
| ٩٨ | ٩ - الجاحظ |
| ٩٨ | ١٠ - معمر وأبو هاشم |
| ١٠٠ | ١١ - الأشعري |
| ١٠٣ | ١٢ - المذهب الكلامي القائم على القول بالجوهر المفرد |
| ١٠٨ | ١٣ - التصوف |
| ١١٢ | الفصل الرابع: الأدب والتاريخ |
| ١١٢ | ١ - الأدب |
| ١١٣ | ٢ - أبو العتاهية، المتيني، أبو العلاء، الحريري |
| ١١٦ | ٣ - التراث التاريخي |
| ١١٧ | ٤ - المسعودي والمقدسي |
| ١٢٠ | الباب الثالث: الفلسفة الفيثاغورية |
| ١٢٠ | الفصل الأول: الفلسفة الطبيعية |
| ١٢٠ | ١ - مصادرها |
| ١٢١ | ٢ - علوم الرياضيات |
| ١٢٢ | ٣ - العلوم الطبيعية |
| ١٢٤ | ٤ - علم الطب |

| | |
|-----|---|
| ١٢٤ | ٥ - الرازي |
| ١٢٩ | ٦ - الدهرية |
| ١٣١ | الفصل الثاني: إخوان الصفا بالبصرة |
| ١٣١ | ١ - القرامطة |
| ١٣٣ | ٢ - إخوان الصفا ودائرة معارفهم الفلسفية (رسائلهم) |
| ١٣٦ | ٣ - نزعة التفتيق |
| ١٣٨ | ٤ - العلم |
| ١٣٩ | ٥ - الرياضيات |
| ١٤٠ | ٦ - المنطق |
| ١٤٢ | ٧ - الله والعالم |
| ١٤٣ | ٨ - النفس الإنسانية |
| ١٤٤ | ٩ - فلسفة الدين |
| ١٤٦ | ١٠ - مذهبهم في الأخلاق |
| ١٤٦ | ١١ - تأثير رسائل إخوان الصفا |
| | الباب الرابع: الفلاسفة الآخذون بمذهب أرسطو متأثراً بالأفلاطونية |
| ١٤٨ | الجديدة في المشرق |
| ١٤٨ | الفصل الأول: الكندي |
| ١٤٨ | ١ - حياة الكندي |
| ١٥١ | ٢ - موقفه من علم الكلام |
| ١٥٢ | ٣ - الرياضيات |
| ١٥٣ | ٤ - الله، العالم، النفس |
| ١٥٤ | ٥ - نظرية العقل |
| ١٥٧ | ٦ - الكندي باعتباره أرسططاليسياً |
| ١٥٨ | ٧ - أصحاب الكندي |
| ١٦١ | الفصل الثاني: الفارابي |
| ١٦١ | ١ - أصحاب المنطق |

| | |
|-----|--------------------------------------|
| ١٦٤ | ٢ - حياة الفارابي |
| ١٦٦ | ٣ - موقفه إزاء أفلاطون وأرسطو |
| ١٦٩ | ٤ - الفلسفة |
| ١٧٠ | ٥ - المنطق |
| ١٧٣ | ٦ - الوجود، الله |
| ١٧٥ | ٧ - العالم العلوي |
| ١٧٧ | ٨ - العالم السفلي |
| ١٧٩ | ٩ - النفس الإنسانية |
| ١٨٠ | ١٠ - العقل في الإنسان |
| ١٨٣ | ١١ - الأخلاق |
| ١٨٤ | ١٢ - السياسة |
| ١٨٥ | ١٣ - الحياة الآخرة |
| ١٨٦ | ١٤ - نظرة إجمالية |
| ١٨٨ | ١٥ - تأثير فلسفة الفارابي، السجستاني |



الفصل الثالث: ابن مسكويه

| | |
|-----|------------------|
| ١٩٨ | ١ - مكانه |
| ١٩٩ | ٢ - ماهية النفس |
| ٢٠٠ | ٣ - أصول الأخلاق |

الفصل الرابع: ابن سينا

| | |
|-----|---------------------------------|
| ٢٠٥ | ١ - حياته |
| ٢٠٦ | ٢ - مجهود ابن سينا |
| ٢٠٩ | ٣ - العلوم الفلسفية، المنطق |
| ٢١١ | ٤ - الإلهيات والطبيعة |
| ٢١٥ | ٥ - الإنسان والنفس الإنسانية |
| ٢١٨ | ٦ - العقل |
| ٢٢٠ | ٧ - نظرية العقل في ثوبها الرمزي |

| | |
|-----|---------------------------------------|
| ٢٢١ | ٨ - الحكمة المشرقية |
| ٢٢٣ | ٩ - عصر ابن سينا البيروني |
| ٢٢٤ | ١٠ - بهمنيار بن المرزبان |
| ٢٢٦ | ١١ - أثر ابن سينا بعد وفاته |
| ٢٥٣ | الفصل الخامس: ابن الهيثم |
| ٢٥٣ | ١ - تحول الحركة العلمية نحو الغرب |
| ٢٥٤ | ٢ - حياة ابن الهيثم ومؤلفاته |
| ٢٥٦ | ٣ - الإدراك والحكم |
| ٢٥٧ | ٤ - أثر ابن الهيثم |
| ٢٥٩ | الباب الخامس: نهاية الفلسفة في المشرق |
| ٢٥٩ | الفصل الأول: الغزالي |
| ٢٥٩ | ١ - علم الكلام والتصوف |
| ٢٦٢ | ٢ - حياة الغزالي |
| ٢٦٨ | ٣ - موقفه إزاء ثقافة عصره |
| ٢٧٢ | ٤ - العالم |
| ٢٨٣ | ٥ - الله والعناية |
| ٢٨٥ | ٦ - الإنسان |
| ٢٨٦ | ٧ - مذهب الغزالي الكلامي |
| ٢٨٩ | ٨ - الوحي والتجربة |
| ٢٩١ | ٩ - نظرة إجمالية |
| ٢٩٣ | الفصل الثاني: أصحاب المختصرات الجامعة |
| ٢٩٣ | ١ - مكانة الفلسفة |
| ٢٩٤ | ٢ - الثقافة الفلسفية |

| | |
|-----|---------------------------------|
| ٢٩٧ | الباب السادس: الفلسفة في المغرب |
| ٢٩٧ | الفصل الأول: بواكيرها |
| ٢٩٧ | ١ - عصر بني أمية |
| ٢٩٩ | ٢ - القرن الخامس |
| ٣٠٠ | الفصل الثاني: ابن باجة |
| ٣٠٠ | ١ - دولة المرابطين |
| ٣٠١ | ٢ - حياة ابن باجة |
| ٣٠٢ | ٣ - مميزاته |
| ٣٠٣ | ٤ - المنطق وما بعد الطبيعة |
| ٣٠٤ | ٥ - النفس والعقل |
| ٣٠٥ | ٦ - الإنسان المتوحد |
| ٣٠٨ | الفصل الثالث: ابن طفيل |
| ٣٠٨ | ١ - دولة الموحدين |
| ٣٠٩ | ٢ - حياة ابن طفيل |
| ٣٠٩ | ٣ - حيّ بن يقظان |
| ٣١١ | ٤ - حي وتطور الإنسانية |
| ٣١٣ | ٥ - أخلاق حيّ |
| ٣١٥ | الفصل الرابع: ابن رشد |
| ٣١٥ | ١ - حياته |
| ٣١٦ | ٢ - ابن رشد وأرسطو |
| ٣١٧ | ٣ - المنطق ومعرفة الحقيقة |
| ٣١٩ | ٤ - العالم والله |
| ٣٢٠ | ٥ - الجسم والعقل |
| ٣٢١ | ٦ - العقل والعقول |
| ٣٢٢ | ٧ - نظرة إجمالية |

| | |
|-----|---|
| ٣٢٣ | ٨ - فلسفته العملية |
| ٣٢٧ | الباب السابع: خاتمة |
| ٣٢٧ | الفصل الأول: ابن خلدون |
| ٣٢٧ | ١ - أحوال عصر ابن خلدون |
| ٣٢٨ | ٢ - حياة ابن خلدون |
| ٣٢٩ | ٣ - الفلسفة وتجربة الحياة |
| ٣٣١ | ٤ - فلسفة التاريخ، المنهج التاريخي |
| ٣٣٣ | ٥ - موضوع علم التاريخ |
| ٣٣٥ | ٦ - خصائص مذهب ابن خلدون |
| ٣٤٠ | الفصل الثاني: العرب والفلسفة النصرانية في القرون الوسطى |
| ٣٤٠ | ١ - الموقف السياسي، اليهود |
| ٣٤١ | ٢ - بالرمو وطليلة |
| ٣٤٢ | ٣ - العرب في باريس |
| ٣٤٥ | فهرس الأعلام |
| ٣٦١ | فهرس انخويات |